تملكه [illegible]
[illegible] زاده
اسعد [illegible]
بغداسه [illegible] زاده

كتاب شرح الإشارات

والتنبيهات من مصنفات الامام الفاضل الكامل
أفضل المتأخرين أكمل علوم الاولين والآخرين
فخر الملة والدين حجة الإسلام والمسلمين
بن عمر الرازي قدس الله روحه

يا الله يا حفيظ يا كبيكج

تملكه الفقير الى الله الغني ذي الاحسان
فضيل [illegible] عفو ربه في كل حين وآن
في اواخر الشهر الرفيع قدره شهر رمضان
[illegible]
بمبلغ قدره
عثماني [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله وحده لا شريك له

اما بعد حمد من يستحق الحمد لذاته وهويته ويستوجب الشكر لكمال الهيته وتقاصر الاوهام عن الاحاطة بكبريائه وعظمته
وتحير الافهام في لطائف الائه ورافته والصلوة على محمد سيد صفوته وعلى اله واصحابه وعترته فان العقول متطابقة
والالباب متوافقة على ان العلم افضل السعادات واكمل الكمالات والدرجات وان اصحابه افضل الناس شعارا واحسنهم
دثارا واطيبهم عودا ونجارا واعلاهم منصبا وفخارا لا سيما العلوم الحقيقية والمطالب اليقينية التي لا تختلف باختلاف
الامكنة والازمان ولا تتغير بتغير الشرائع والاديان وافضلها العلم بالموجودات المجردة عن المواد البعيدة عن القوة والاستعداد
فان تفاوت العلوم في الدرجات بسبب تفاوت مراتب المعلومات ومهما كان المعلوم اجل وارفع كان العلم الحاصل به في
الدارين انفع ولا شك ان ذات الله وصفاته اكمل الموجودات اذ لا نسبة له تعالى الى شيء من الممكنات ... تتعلق بكمال الصفات
والذات فلا جرم انه صار العلم به اعلى العلوم شانا واظهرها بيانا واوثقها اركانا واوضحها برهانا ولما ... كتاب الاشارات
والتنبيهات من كتب الشيخ الرئيس المشتمل على هذا الفن وان كان صغير الحجم ... كثير العلم عظيم الاسم متعلق النظم
مستصعب على الفهم مشتمل على العجب العجاب منطو على لباب ... الالباب متضمن للنكت العجيبة والفوائد الغريبة التي
خلت عنها الكتب المبسوطات ولم يوجد في شيء من المطولات ورايت اكثر الخلق ... على فهم معانيه باحثين عن اسراره ومبانيه
متفحصين عما فيه من الغوامض والمشكلات متعجبين مما فيه من الفوائد والنكات ثم رايت بعضهم يرجعون عنه بخفي حنين
وينصرفون الى ماواهم بدون قرة عين وكنت قد صرفت شطرا ... من العمر الى تتبع نصوصه وتفهم فصوصه واستكشاف
اسراره والتعمق في اغواره اردت ان اثبت تلك الفوائد ارشادا للطالبين الى هذا المطلب العظيم والمقصد الكريم فصرفت عنان
العناية الى تلخيص ذلك الشرح وترتيبه وتهذيبه متجنبا عن التطويل المفضي الى الملال والاختصار المعقب للاخلال وخدمت به
مولانا احرس الله علاه ورفع الى فوق الفرقدين ارتقاءه فانه الواقف على نهاية اقدام الحكماء والعالم بتفاوت درجات العلماء
والمحقق الذي يشار اليه في الافاق والمدقق الذي تحير نتائج ذهنه في الاوراق والفائز بكل الكمالات الانسانية والمنتهي
الى كل السعادات النفسانية وطالما كنت اطلب من يعرف قدر ما تحملته في تحصيل هذا الشرح من المشاق وانفاق العمر على تصفح
ما في الدفاتر والاوراق فلما انهيت الى حضرته وشريف عتبته وشاهدت ما اتاه الله من الخاطر الوقاد والطبع النقاد
وعرفت انه لما تخاطره الى تمام شرح هذا الكتاب والاكباب على تكميله من غير اخلال واطناب بحيث تبين منه القشر عن
اللباب والشراب عن السراب لا جرم خضت في بحار ... واستخراج درره من اسراره معتمدا في ... فيض الجود ومتوكلا
على واهب وجود كل موجود **قال الشيخ رضي الله عنه احمد الله على حسن توفيقه واسأله هداية طريقه والهام الحق
بتحقيقه** اقول انك ستعرف ان للنفس الناطقة قوتين عالمة وعاملة ولكن حمل هذه الخطبة ... الوافية في كل
واحدة من القوتين فاما مراتب القوة النظرية فذلك لان النفس في مبدأ الفطرة تكون خالية عن كل العلوم ثم انه تحصل لها العلوم الاولية

بسبب احساس الحواس بالجزئيات ثم ان تلك العلوم الضرورية تكتسب النفس بها العلوم النظرية فاستعمال الحواس لحصول
العلوم الضرورية هو المرتبة الاولى وترتيب العلوم الضرورية وتركيبها بحيث تتادى منها الى العلوم النظرية هو المرتبة الثانية
والوصول منها الى تحقق تلك النظريات هو المرتبة الثالثة ولا شك ان التوفيق من الله تعالى هو الامر المقرب الى السعادة الابدية
ولما كانت الحواس هي المبادي لحصول تلك العلوم التي هي اسباب السعادات الابدية لا جرم كانت الحواس توفيقا من الله تعالى وهو
المعني بقوله احمد الله على حسن توفيقه وقوله واسأله هداية طريقه اشارة الى الدرجة الثانية وهي الانتقال من تلك الضروريات
الى النتائج ولا يتم ذلك الا بهداية الله فان الطرق مختلفة والسبل متفاوتة والتمييز بين الحق والباطل لا يكون الا بهداية الله وقوله
والهام الحق بتحقيقه اشارة الى المقام الثالث وهو الوصول الى النتائج وانما جعل ذلك الهاما لما ثبت في الحكمة ان الافكار ليست اسبابا
موجبة للصور العقلية بل هي معدات النفس لقبول الصور العقلية عن واهب الصور واما حمل هذه المراتب على درجات القوة
العملية فذلك لان اول المراتب تهذيب الظاهر وذلك انما يتم بالتوفيق على استعمال الشرائع الحقة الالهية وثانيها تهذيب الباطن
عن الاخلاق الردية وهي الطريقة المحمودة المرضية وثالثها ما يحصل عقيب تجرد النفس عن العلائق الدنية البدنية وهي ان
تتجلى لها جلية الحق وتتجلى لها الصور المجردة عن المواد وهو المراد بقوله والهام الحق بتحقيقه **واما قوله ومبتدئ من المنطق ومتنقل
عنه الى علم الطبيعة وما قبله** اقول ان الناس اختلفوا في ان المنطق هل هو من العلوم ام لا والحاصل ان هذا الخلاف لفظي
فان عني بالعلم صورة مطابقة للامر الحاصل في الخارج فالمنطق ليس من قبيل العلوم فان موضوعه المعقولات الثانية وهي العوارض
اللاحقة للماهيات عندما تكون في الاذهان من حيث يمكن ان يتادى منها الى اكتساب المجهولات ومعلوم ان ذلك مما لا يوجد في الخارج وان
عني بالعلم كل امر يكون للنفس به شعور سواء كان ذلك موجودا في الخارج ام لا فالمنطق علم فاذا قلنا المنطق ليس بعلم جعلناه الة للعلم
المطلق والالة على كل حال ... فيكون الاختلاف ما بين المنطق والعلم اختلافا بين الاخص والاعم فلهذا السبب ابدل الشيخ قدمه
على سائر العلوم قوله ومتنقل عنه الى علم الطبيعة لا يعني به العلم الباحث عن الطبيعة فقط بل اعم من ذلك وهو العلم الباحث عن الجسم
الطبيعي من حيث ما يصح عليه الحركة والسكون وقوله وما قبله يريد به الفلسفة الاولى وهو قد يسمى ما قبل الطبيعة لان المجردات علل
للطبيعيات بالذات فهي قبلها بالذات وايضا فلان المفارقات اشرف من المقارنات وقد يسمى ما بعد الطبيعة نظرا الى العلم فان
الاغلب انه انما يتوصل الى الالهيات بواسطة الطبيعيات الا ان الشيخ في هذا الكتاب اثبت واجب الوجود ودل على صفاته وكيفية
صدور الافعال عنه من غير ان يبني ذلك على شيء من المقدمات الطبيعية بل اعتبر في ذلك نفس الوجود فلا جرم لم يكن هذا العلم متاخرا
عن الطبيعي بحسب التعليم في هذا الكتاب فلهذا اسماه الشيخ هاهنا بما قبل الطبيعة **قال الغرض من المنطق ان يكون عند
الانسان الة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره** اقول الالة ما يكون متوسطا بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره
اليه والقانون صورة كلية منطبقة على الجزئيات في تعرف احكامها ولا شك ان المنطق الة لان النفس اذا حاولت تحصيل الصور
العقلية لا يمكنها ذلك ويتعسر الا عند استعمال المنطق فان قيل لو كان استخراج المجهولات بالمنطق والمنطق من المجهولات وجب

احتياجه الى منطق آخر فنقول المباحث المنطقية منها ما يكون لغاية كالبحث عن معنى المطلق والممكن والوجودي والضروري
ومنها ما يكون التصديق به متوقفا على حصول تصور طرفيه ومنها ما يطلب حقيقته بالبرهان لكن يكون له ترتيب منسق منتظم مثل
العلوم العددية والهندسية فلا يقع الغلط فيه الا نادرا واما الذي لا يكون له ترتيب كذلك بل من عرو فوقع الغلط فيه فان كان شي
من المباحث المنطقية كذلك فانها تنتهي الى الاقسام التي ذكرناها فلا يلزم التسلسل واما ان المنطق قانوني فلانه امر كلي تصلح استعماله
في جميع المطالب وانما قال تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره لان المنطق لذاته لا يعصم الذهن عن الزلل لان المنطقي الذي لا يراعي
قوانين المنطق كثيرا ما يقع له الغلط بل العاصم هو رعاية تلك القوانين فظاهر ان هذه العبارة اولى من قول من قال ان المنطق
آلة عاصمة للذهن فان قيل حقيقة المنطق هي الالة القانونية فكيف يكون ذلك هو الغرض من المنطق فنقول
ليس الغرض من المنطق هو هذه الالة بل حصول مثل هذا الشيء عند الانسان هو الغرض كما اذا قيل الغرض من السيف ان يكون عند
الانسان آلة حديدية فالالة الحديدية هي السيف وحصول ذلك عند الانسان هو الغرض قال واعني بالفكر هنا
ما يكون عند اجماع الانسان اقول لما حكم بان المنطق يعصم الفكر عن الخطأ احتاج الى تحقيق معنى الفكر لان يعلم ان كل ذي
يعصم الفكر او لا يعصمه بعد العلم بالفكر فهاهنا اشكالان الاول انه قال واعني بالفكر هاهنا ما يكون عند الاجماع على الانتقال
وهذا مشعر بان الفكر امر وراء الاجماع على الانتقال وهو مغاير لذلك الانتقال لكنه حد الفكر في الشفاء وسائر الكتب بانه حركة
ذهن الانسان نحو المبادي ليرجع منها الى المطالب [illegible] الثاني انه قال واعني بالفكر هنا وهذا
يوهم انه في موضع آخر قد [illegible] يكون لقوله هنا فائدة فنقول الناس اختلفوا في ان
الفكر هل هو نفس الانتقال من هذه الضروريات والنظريات او حالة متصلة عن ذلك الانتقال مقتضية له ولفظ الكتاب كانه
مشعر بان هذا الفكر امر مغاير [illegible] وعند هذا يجب تأويل ما ذكره في سائر المواضع والاقرب
ان الفكر ليس هو الا ذلك الانتقال [illegible] عن قصده واختيار وهنا لابد من زيادة تقرير فنقول
الانتقال من الحاصل الى المستحصل على وجهين فانه اما ان يوضع المطلوب اولا ثم يطلب المقدمات المنتجة له واما ان يكون المقدمات
تحصل من غير تشوق الى تحصيلها ثم انها تنساق الى النتيجة من غير طلب لتلك ايضا وهذا القسم الثاني يكون بعيدا عن الخطأ
لانه يكون ذلك كالشيء الطبيعي للنفس ويكون النفس في تلك الادراكات كالعربي في التكلم في العربية وسليم الذوق في انشاء الشعر الغلط و
وكما انهما غنيان عن النحو والعروض كذلك صاحب ذلك الحدس يكون غنيا عن المنطق واما القسم الاول وهو الذي يوضع
المطلوب اولا ثم يطلب المقدمات المنتجة له فهو المحتاج الى المنطق لانه لما كان انسياق ذهنه الى تلك النتائج ليس طبيعيا
بل كلفيا كان في معرض الغلط واذا عرفت ذلك فنقول ان قلنا ان الفكر امر وراء الانتقال استقام لفظ الكتاب لكنا
نحتاج الى حمل قوله في سائر المواضع الفكر هو الانتقال على ان المراد به الحالة المقتضية للانتقال وان قلنا الفكر نفس الانتقال
احتجنا الى تأويل هنا لكتاب وذلك ان نقول لما كان الانتقال قد يكون اختياريا وقد يكون طبيعيا وجب ان يكون الانتقال الاختياري

اخص من الانتقال المطلق والاخص مغاير للاعم لا جرم صح قوله الفكر ما يكون عند الاجماع على الانتقال المطلق وذلك هو الانتقال الخاص
واما الاشكال الثاني فهو خارج على ما ذكرناه لانه وان كان الفكر هو الانتقال الا ان الشيخ ما قصد الا تعريف الفكر المحتاج الى المنطق وذلك
هو الفكر الاختياري لا الفكر مطلقا فنقول اعني بالفكر هنا يعني الفكر المحكوم عليه بالحاجة الى المنطق وهو الفكر الذي يكون
عقيب الاجماع على الانتقال قال عن امور اقول انما وجب ان يكون الانتقال عن امور لما ذكره في الشفاء فقال ليس
يمكن ان ينتقل الذهن من معنى مفرد الى تصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس [illegible] وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه اذا كان
التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل في ايقاع التصديق وجب ان ما يوقع التصديق فهو علة للتصديق و
ليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فاذا لم يقع بالمفرد كفاية من غير حصول وجوده او عدمه [illegible] انضاف اليه معنى آخر
واما التصور فانه كثيرا ما يقع لمعنى مفرد وذلك مثل تعريف البسائط بلوازمها القريبة وهو مع ذلك في الاكثر امر ناقص الموقع للتصور التام
في اكثر الاشياء [illegible] قال حاضرة ليتوصل به الى ما ليس بحاضر اقول ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقة المدرك متصورة او
حاضرة عند المدرك قال متصورة او مصدق بها اقول الامور الحاضرة في الذهن تنقسم الى المتصورة فقط والى
المصدق بها فالمتصور هو الذي يكون في الذهن من غير ان يحكم عليه بوجوده او عدمه او وجود حالة له او عدمها عنه وبالجملة الحكم عليه بان له
ما يطابقه في الخارج او ليس والمصدق به ما يقع في الذهن مع الحكم بانه في الخارج ما يطابقه او ليس واذا عرفت ذلك ظهر عندك ان كل ادراك
فاما تصور واما تصديق قال تصديقا علما او ظنا او وضعا وتسليما وغيرهما اقول لسائل ان يسأل فيقول لماذا قسم الشيخ
التصديق الى العلم والظن ولم يقسم التصور الى هذه الاقسام فنقول [illegible] واعتقاد ذلك الحكم يقبل
القوة والضعف واما التصور فليس الا حصول الماهية في الذهن [illegible] القوة والضعف اقول ايضا ان الاختلاف
بين العلم والظن من جهة الوثاقة والضعف ولا شك انهما اذا اخذا [illegible] ولا شك ان تلك المناسبة لا تتحقق
ما لم يتوافقا في جنس الرأي مثلا العلم بثبوت شيء يناسبه ظن ثبوته فاما ظن لا ثبوته فلا يناسبه بل يناسب الجهل بثبوته واذا عرف
ذلك فنقول العلم اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا ويكون ممتنع التغير اما لذاته كما في الضروريات
واما بالبرهان كما في النظريات واذا كان اليقين لا يحصل الا مع هذه القيود فمتى تخلف واحد منها او اكثر صار ظنا وهو على ثلاثة اوجه فالاول
هو ان اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا اذا كان جائز الزوال مثل اعتقاد المقلد وبالجملة ما لا يكون اوليا ولا
برهانيا والثاني اعتقاد ان الشيء كذا مع عدم اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا بل يكون اعتقادا لا لكونه حاصلا بالقوة
واعتقاد امكان اللاكون اما ان يكون في موجود ممتنع اللاكون او ممكن اللاكون فالاول ظن صادق مركب جهل مركب وذلك لانه يكون
هناك اعتقادان الاول اعتقاد وجوده من غير دليل والثاني تجويز عدمه فالاول ظن صادق والثاني جهل مركب واما الثاني
وهو ان يعتقد في ممكن الزوال جواز اللاكون فلا يخلو اما ان يكون المعتقد هو امكان وجوده وعدمه او يكون المعتقد هو وجوده ولكن
مع ذلك يقول عسى ان لا يكون موجودا عندما افرضه موجودا فالاول ليس من باب الظن بل من باب العلم والثاني هو الظن الصادق

فاذا اقسام الظن ثلثة الاول اعتقاد وجود الشيء مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون جائز الزوال والثاني الرأي الصادق المركب
بالجهل المركب الثالث الظن الصادق الذي ذكرناه فاما اعتقاد ان الشيء ليس بثابت فما هو ثابت فليس ذلك من قبيل الظن بل من الجهل
فقد عرفت العلم والظن واما الوضع والتسليم فالوضع هو الامر المسلم عند الجمهور من اهل صناعة او الجمهور من الناس والاول يسمى
مشهورا مقيدا والثاني مشهورا مطلقا والتسليم هو الذي يعترف به الانسان الواحد وكان الوضع تسليم عام والتسليم وضع خاص
واما السبب في تقديم العلمي على الظني والظني على الوضعي والتسليمي فاعلم ان الاقيسة خمسة البرهانية والخطابية والجدلية والمغالطية
والشعرية فاما الشعرية فانها لا تؤثر في التصديق بل هي قائمة مقامه في الترغيب والترهيب واما السوفسطائية فهي لتعلم المستعمل
لا ليستعمل فاذا الاقيسة المطلوبة هي البرهانية والجدلية والخطابية اما البرهانية فلافادة اليقين والجدلية فلاقناع المتعلمين
في مبادي العلوم ولاجل تقرير القضايا المشهورة التي [illegible] المشاركة الانسانية ولاجل غلبة المعاند ولاجل ان تردد في اقيسة المشهورة
وترجيح بعضها على البعض حتى يتخلص منهما الى الحق واما الخطابية فلاقناع [illegible] الجمهور ومبادي البرهان الاوليات ومبادي
الجدل هي المشهورات والمسلمات ومبادي الخطابة هي المظنونات واذا عرفت ذلك فاعلم ان البرهان اشرف الاقيسة ثم اختلفوا
بعد ذلك في ان الجدل اشرف ام الخطابة والشيخ قدم الخطابة على الجدل [illegible] لانه يفيد اليقين للخاصة وهو ضعيف بالقياس الى
نظر العامة فان الجدلي اذا الزمهم شيئا وادعوا [illegible] استلزمهم وليس يأتي لهم الجواب عنه فان ذلك لقوة
القائل لا لصواب القول ويكون عنده [illegible] عن ذلك وبالجملة فانهم لاستنقاصهم انفسهم لا يعلمون ان
الحق يوجب ذلك او عجزهم فلا جرم لا يفيدهم ذلك القياس اعتقادا خالصا فالصناعتان المفيدتان للناس تصديقا هما البرهان
والخطابة اما البرهان فيفيد اليقين للخاصة والخطابة تفيد الظن للعامة واما الجدل ففائدته قليلة ومنفعته خاصة فلا جرم
كانت الخطابة مقدمة على الجدل [illegible] قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي الخطابة وجادلهم
بالتي هي احسن اخر الجدل عنهما لما ذكرناه [illegible] الشيخ قدم في هذا الكتاب مبادي البرهان وهي اليقينيات ثم عقبها بمبادي
الخطابة ثم اخر مبادي الجدل وهو الوضع والتسليم لما ذكرناه قال الى امور غير حاصلة اي المطلوب يجب ان لا يكون حاصلا
في الذهن لان طلب الحاصل محال فلذلك طلب ما لا نعلم محال فانه اذا وجده كيف يعلم انه مطلوبه فلن يعرف المطلوب بعد وجدانه
له بعلمه السابق باجزائه ومفرداته والمطلوب ما ان ذلك بل التصديق قال وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يحضر فيه
وهيئة اقول قد عرفت ان طلب المجهول انما يكون بامور حاصلة في الذهن ولا بد وان يكون لها ترتيب خاص فاذا يكون هناك امور منها
التاليف ويكون هناك ترتيب بين تلك الامور ويكون هناك هيئة حاصلة لذلك المجموع ومثاله السرير لا بد فيه من مادة عنها التاليف من
ترتيب بين تلك الاجزاء ومن هيئة حاصلة لذلك المجموع بسبب ذلك الترتيب فكذلك الامور الحاصلة في الذهن تكون مادة للقول الشارح
والحجة وترتيب تلك الاجزاء يكون علة لحصول تلك الهيئة في ذلك المجموع قال وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه
صواب وقد يقع لا على وجه صواب اقول الخطأ لا يقع في المادة اصلا لان المادة هي تلك المفردات وهي تصورات [illegible]

لا يمكن وقوع الخطأ فيها بل الخطأ انما يقع في الترتيب واما وقوع الخطأ في الهيئة فانه يكون تبعا لوقوع الخطأ في الترتيب لان الهيئة معلولة
الترتيب في صحتها وفسادها فلهذا قدم الترتيب على الهيئة قال وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او
موهما انه شبيه بالصواب اقول الشبيه بالصواب هو القياس السوفسطائي والموهم انه شبيه بالصواب هو القياس المشاغبي
والسوفسطائي في مقابلة الحكمي والمشاغبي في مقابلة الجدلي وكما ان المشاغبي انما كان مشاغبيا لان ظاهره هو ان مقدماته مشهورة تعم
مبادي الجدل وباطنه انها ليست كذلك بل مقدمات غير مشهورة في الحقيقة وليست هي مبادي قياس جدلي كذلك السوفسطائي ظاهره
ان مقدماته صحيحة ومناسبة للصناعة وباطنه ليس كذلك قال فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من امور حاصلة
في ذهن الانسان الى امور مستحصلة اقول اما بيان ان المنطق علم ام لا فقد سلف وسابين [illegible] الشيخ فالمنطق علم
ضروب الانتقالات وايضا فلم لم يقل علم يتعلم منه ضروب الانتقالات كما قال في حد الطب يتعرف منه احوال بدن الانسان وحل الشك
الاول هو ان الانتقال انما يكون عن شيء معين وذلك انما يكون في مادة معينة وبحسب مطلوب معين فالمنطق من حيث هو منطق لا يعلم الانتقال
من مبادي معينة الى مطالب معينة بل يعلم القانون الكلي الذي يتعلم منه كيفية [illegible] العلم بالانتقالات المخصوصة في المباحث المخصوصة
فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات لا انه [illegible] ما هو اظهر منه وهو ان المنطق ليس كله بحثا عن الانتقالات
فان العلم بالعكوس والتناقض وتفصيل الجهات ليس بحثا عن الانتقالات ولكنها تعليم لامور لا يمكن تعليم الانتقالات الا بعد تعليمها فلو جعلنا
المنطق نفس العلم بالانتقالات لخرجت المباحث المذكورة عنه [illegible] يتعلم منه الانتقالات دخلت هذه المباحث فيه فلا جرم ان
ذكرنا ولي في حل الشك الثاني انه ذكر في كتاب الشفاء ان المعرفة [illegible] الشفاء علم احوال الكليات والقوانين المنطقية انما يفيد العلم
بالانتقالات العقلية من مبادي مخصوصة الى مطالب مخصوصة ويكون ذلك [illegible] علم تعلم منه كيف يتنزل بالجسم والمؤلف
والمحدث على وجه يحصل العلم بان الجسم محدث [illegible] الحكم العقلي [illegible] بل في حقيقة الجسم وحقيقة المحدث
فالمنطق علم والمستفاد منه علم لان المستفاد منه ايضا ادراك كلي [illegible] الطب فانه عبارة عن تعليم حفظ الصحة وازالة المرض وذلك
امر كلي لكن المستفاد من تلك التعليمات الكلية حفظ صحة الاشخاص الجزئية وازالة امراضهم وتلك امور جزئية وادراكها هو المسمى بالمعرفة
فظهر فائدة الكلام في الموضعين قال واحوال تلك الامور اقول ان تلك الامور هي الماهيات الحاضرة في الذهن وهي غير مستعدة
من كل الوجوه لافادة العلم بالمجهول بل ذلك الاستعداد لاجل عوارض تعرض لها وهي في الذهن مثل المحمولية والموضوعية والجنسية
والفصلية والذاتية [illegible] فان الماهيات بحسب كونها اجناسا وفصولا تستعد لان تحمل اجزاء الحجج فظهر الفرق بين الامور
التي عنها الانتقالات [illegible] الانتقالات وبين تلك الجهات التي لتلك الامور التي تستعد لتلك الانتقالات فاما تعليم حقائق تلك
الامور ففي كتاب قاطيغورياس واما تعليم الجهات التي باعتبارها تستعد تلك الامور لوقوع الانتقالات ففي كتاب ايساغوجي فاما
تعليم اصناف الانتقالات ففي كتاب انولوطيقا الاولى والثانية ولما كان الشيخ يعتقد ان كتاب قاطيغورياس ليس من المنطق لا جرم
ذكر ان المنطق يبحث عن الانتقالات وعن احوال الامور التي عنها الانتقالات ولم يذكر ان المنطق يبحث عن تلك الامور التي فيها تلك الاحوال

قال وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك معناه يجب عليه
عد اصناف الشي الذي يحصل فيه الترتيب والهيئة الجاريان على الاستقامة وعد اصناف الشي الذي لا يكون كذلك فالاول هو
البرهان والخطابة والجدل والحد والرسم والثاني الاقيسة المغالطية والاستقراء والتمثيل ومن الاقوال الشارحة العلامة
والمثال والاسم وكل تحقيق يتعلق بترتيب لاشياء حتى يتادى منها الى غيرها ابل كل تاليف فلذلك
التحقيق يحوج الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصلح ان يقعا فيه ولذلك
ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف اقول الحق هو الموجود
واما سمي الاعتقاد والقول المطابقان للامر في نفسه حقا لانه مستحق الوجود والاستمرار والتحقيق جعل الشي حقا فتقرير
كلامه هو ان كل ما يكون متوقفا على ترتيب امور عدة فان ذلك الترتيب يحوج الى تعرف تلك المفردات واعلم ان الترتيب اخص من التاليف
فانه مهما كان الترتيب كان التاليف ولا ينعكس والحاجة الى تعرف المفردات التي تتعلق بها الترتيب ليس لاجل ان ذلك ترتيب بل لانه تاليف
فان الحكم اذا ثبت في الخاص والعام فهو للعام اولا وبالذات لكنه لما كانت الصور المنطقية المتوقف كونها على اجتماع امور لا بتم الا مع
ترتيب مخصوص لتلك المفردات لا جرم بما الشيخ بذكر الترتيب فقال التحقيق المتوقف على ترتيب الاشياء ثم قال اذ ذكر محمول هذه القضية
استدرك فقال بل التاليف الذي هو اعم من الترتيب فذلك يحوج الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف فقال لا من كل وجه
بل من الوجه الذي لاجله يصلح ان يقعا فيها قوله الاثاث لا يجب علينا البحث عن المفردات التي يتخذ منها البيت وهو الخشب واللبن والحجر
من حيث انها مستعدة لقبول الصورة البيتية لا من حيث انه فانه لا يجب علينه من حيث هو بناء ان يعرف ان اللبن هل هو من
من اجزاء لا يتجزى ام لا وهل هو مركب من الهيولى والصورة واذا عرفت ذلك فاعلم ان الذين يجعلون كتاب المقولات من المنطق
يحتجون ان المنطق يبحث عن تركيب المفردات من جهة مخصوصة فلا بد من تعرف تلك المفردات وهي الاجناس العالية لكن الشيخ
يبطل ذلك بان الباحث عن التركيب يجب ان يكون باحثا عن الجهات المستعدة لقبول التاليف وذلك ها هنا هو البحث عن جنسيتها
وفصليتها وذاتيتها وعرضيتها وموضوعيتها ومحموليتها فاما البحث عن حقائق تلك الامور وطبايعها وكيفية انقسامها الى انواعها
وخواصها فذلك خارج عن المنطق بل لا ينتفع المنطقي بذلك اصلا الا من حيث انه يقوى على ايراد الامثلة في كل باب فذلك انما لا يتوقف
على تعلم كتاب المقولات بل يمكن ان يضرب الامثال سواء كانت صحيحة او باطلة لتفهيم الغرض فلذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا
من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل الى مراعاة احوال التاليف يعني بتلك الاحوال ما عددناه ولان بين اللفظ والمعنى
علاقة ما وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى فلذلك يلزم المنطقي ان يراعي ايضا جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد
بلغة قوم دون قوم الا فيما يقل اقول للاشياء اربع مراتب في الوجود الوجود الخارجي والذهني واللفظي والذي في الكتابة والكتابة
دالة على اللفظ لانا لو احتجنا ان نضع بازاء كل حقيقة مصورة نقشا مخصوصا لكثرت النقوش وتجاوزت عن الحد الذي يمكن الانسان من ضبطها
بل جعلوا بازاء الاصوات البسيطة التي هي موادها كلها نقوشا بسيطة وجعلوا تركيب تلك النقوش محاذيا لتركيب تلك الاصوات لتكون الحروف

واما اللفظ فانه غير دال على الخارج بدليل انك اذا رايت انسانا من بعيد وظننته صخرة سميته بذلك ثم اذا دنوت منه وعرفت حيوانيته لكنك ظننت
طيرا سميته بالطير ثم اذا ازداد القرب وعرفت انسانيته سميته بالانسان فاختلاف المسميات عند اختلاف الخيالات يدل على ان الاسامي
دالة على الصور الذهنية لا على الامور الخارجية ومن عادة القوم ان يسموا الصور الذهنية معاني فظهر بهذا صحة قوله ان بين اللفظ والمعنى
علاقة اي اللفظ بسبب له دلالة بالذات اي بالقصد الاول الا على المعاني الذهنية قال وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى
فاقول ذلك مثل ما يصدق في الالفاظ فرادى ولا يصدق على الجمع وقد يكون بالعكس وغير ذلك من الوجوه المعدودة في باب القضايا المشهورة من النهج
السادس وايضا في النهج العاشر قوله ولذلك يلزم المنطقي ان يراعي جانب اللفظ المطلق معناه ظاهر ولنا فيه وجه نقال انك ذكرت في سائر الكتب
ان المنطقي من حيث هو منطقي ليس له شغل بالالفاظ ولجا على المنطقي لكن القصد الاول فان الالفاظ اذا كانت تجاري مجرى الادوات والالات
كان لا اشتغال بها واجبا ولكن لا يكون ذلك مقصودا بالقصد الاول قال ثم حينئذ لك غير مقيد بلغة قوم دون قوم الا فيما يقل معناه ان
البحث عن اللغات قد يكون عاما مثل قولنا الالفاظ الدالة اما اسم واما فعل واما حرف وقولنا انها اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام فامثال ذلك
ابحاث عامة في اللغات كلها وقد يكون بحثا خاصا بلغة دون لغة فالاول مما يجب على المنطقي تعرضه والثاني خارج عن المنطق وقوله الا فيما يقل
معناه ان المنطقي قد يلزمه في بعض المواضع القليلة البحث عن احوال لغات خاصة وذلك لانه اذا كان لفظان دالان على معنيين يقرب كل واحد منهما
من الاخر بحيث لا يعرف الفرق الذي بينهما الا الخواص بحيث يظن بعض الظاهريين ان يستعملوا كل واحد منهما مقام الاخر لظنهم ان لا تفاوت بينهما في المعنى
وعند ذلك يجب على المنطقي المتكلم بتلك اللغة تحصيل مفهوميهما واظهار الفرق بينهما لئلا يقع الغلط مثل انا اذا قلنا الانسان حيوان وقلنا الانسان
هو الحيوان يظن في الظاهر ان لا فرق بينهما وفي التحقيق الاول يفيد الحمل فقط والثاني يفيد حصر المحمول في الموضوع فلا جرم وجب على المنطقي
العربي ان يشير الى الفرق بينهما وكذلك اذا قلنا لا شي من ب ج وقلنا لا شي كل ب ج ... ب فيظن انه لا تفاوت بينهما وليس الامر في
التحقيق كذلك فعند ذلك لا بد من اظهار الفرق بين مفهوميهما واكثر ذلك مذكور في الاشارة التي قبل الاشارة الاخيرة من النهج الثالث وكذلك لفظ
الغير والعدول وليس والسلب ولان المجهول بازاء المعلوم وكما ان الشي قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث
وقد يعلم تصورا معه تصديق مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كذلك الشي قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يعرف
مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي توترها فالسلوك الطبيعي
منا في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشي الموصل الى التصور
المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم وان يسمى الشي الموصل الى التصديق حجة فمنه قياس ومنه استقراء وغيرهما ومنها نضار من الحاصل
الى المطلوب ولا سبيل الى حصول المطلوب اعلم ان الجهل قد يكون بسيطا وهو عدم العلم وقد يكون مركبا وهو ان يحصل مع عدم العلم اعتقاد
مضاد له وكل واحد منهما مقابل للعلم الا ان الاول يقابله تقابل العدم والملكة والثاني تقابل التضاد والشيخ اراد ها هنا بالمجهول الجهل البسيط
فان صاحب الجهل المركب يستحيل ان يطلب العلم لانه يعتقد ان العلم حاصل له ومع هذا الاعتقاد لا يمكنه طلب العلم قال كما ان الشي قد يعلم
تصورا ساذجا مثل تصورنا معنى اسم المثلث اقول التصور الساذج هو ان يقع في الذهن صورته ولا يحكم عليها بشي لا ان يحكم عليها بالسلب

الا من قوة حاصل معلوم ولا
سبيل ايضا الى ذلك من الحاصل
المعلوم الا بالفطن للجهة
التي لاجلها صار مؤديا الى

فان عدم الحكم مغاير للحكم بالعدم لان في الحكم بالعدم الحكم ثابت والمحكوم عليه غير ثابت وفي عدم الحكم لا يكون الحكم ثابتا واما قال المعنى
اسم المثلث ولم يقل المعنى المثلث لان التصور على قسمين تصور بحسب الاسم وهو مقدم على التصديق فان من لا يفهم معنى اسم المثلث لا يمكنه
التصديق بوجوده وتصور بحسب الحقيقة وهو متاخر عن التصديق لان ما لا وجود له لا حقيقة له في نفسه ولما قدم الشيخ ذكر التصور
عرف منه انه اراد التصور المتقدم على التصديق وذلك التصور بحسب الاسم فلهذا قال لمثل تصور المعنى اسم المثلث وقوله وقد يعلم تصورا
معه تصديق فيه لطيفة وهو ان بعض القوم يقولون العلم اما تصور واما تصديق وذلك مساهلة لان كلمة اما للعناد ولا معاندة
بين التصور والتصديق فان التصديق مشروط بالتصور فكيف تعانده بل المعاندة بين حصول التصديق في التصور وبين عدم حصوله الذي
هو عبارة عن ساذجية التصور فلهذا صرح الشيخ ههنا بذلك قال لكن كل فقد يجهل من جانب التصور فلا يتصور معناه الى ان نعرف مثل
ذي الاسمين والمنفصل لقائل ان يقول لماذا قابل الشيخ المجهول على المعلوم في انقسامه الى القسمين ولم لم يقل المجهول قد يكون مجهول
التصور وقد يكون مجهول التصديق فيقول لانا نبين انه اراد بهذا المجهول المجهول البسيط وهو امر عدمي ولا يمكن ايراد القسمة عليه الا
بالقياس الى الملكة المقابلة له واما ذو الاسمين والمنفصل فاعلم ان الخطوط [illegible] اما ان يكون مفردة وهي التي [illegible] عنها باسم واحد
كقولك ثلثة واربعة وكقولك جذر خمسة وجذر ثمنية واما مركبة وهي التي [illegible] باسمين كقولك ثلثة وجذر خمسة واربعة وجذر عشرة
والمركب لا يخلو اما ان يكون كل واحد من قسميه اصم واما ان يكون [illegible] او احدهما [illegible] والذي يكون احد قسميه منطقا والاخر
اصم والذي يكون احد قسميه منطقا والاخر اصم [illegible] والاصم اطول فالمنفصل هو فضل [illegible] ثم فيسمى ذي الاسمين
على اصغرهما فاما الاقسام الستة [illegible] ذي الاسمين والمنفصل [illegible] يكون في الهندسة قال وقد يجهل من طريق التصديق الى
ان يعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة [illegible] اقول معنى كون القطر قويا على ضلعي القائمة هو ان مربع وتر الزاوية
القائمة مساو للمربعين الكائنين من [illegible] القائمة وما السبب في اطلاق اسم القوى على هذا المعنى ما ذكره في كتاب الشفاء
وهو ان لفظة القوة وضعت اول شيء [illegible] التي بها يمكنه ان يفعل افعالا شاقة وضده الضعف ثم انه كان لذلك
المعنى مبدا ولازم فاما المبدا فهو القدرة واما اللازم فهو ان لا ينفعل من كل الافعال لان الذي يزاول تلك التحريكات الشاقة يعرض له
ان ينفعل عنها وانفعاله عنها يصده عن اتمام فعله فكان اذا انفعل انفعالا محسوسا قيل ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة وكان
ان لا ينفعل دليل على المعنى الذي سمياه اولا قوة فلاجل ذلك سموا القدرة وعدم الانفعال من الغير قوة ثم انهم لما استعملوا لفظة القوة في
الشدة وللقدرة وصف اعم منهما وهي انها مبدا التغير من اخر في اخر من حيث انه اخر استعملوا لفظة القوة في ذلك المعنى حتى سموا
الحرارة قوة لكونها مبدا من اخر في اخر وايضا للقدرة لازم اخر وهو ان تحصل لاجلها امكان الفعل والترك فلهذا السبب اسم القوة
الى الامكان فسموا الذي يمكن وجوده موجودا بالقوة ثم سموا حصول ذلك الشيء فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا فاما لما كان المسمى بالقوة اولا هو
القدرة سمي ما يقابله فعلا كذلك لما سموا الامكان قوة سموا ما يقابله فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانها ان يكون ضلعا
لمربع وبعضها ليس ممكنا لها ان يكون ضلعا لذلك المربع جعلوا ذلك في المربع قوة ذلك الخط فكانه امر ممكن فيه وخصوصا وقد تخيل بعضهم

ان حدوث ذلك المربع هو حركة ذلك الضلع على نفسه فهذا هو السبب في استعمال لفظ القوة في هذا المعنى على ما ذكره الشيخ قال
فالسلوك الطلبي مما في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل ومعناه انه لما كان المجهول الذي يطلب بالعلم
منقسما الى قسمين انحصر الطلب فيهما قال وقد جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم
اقول القول الشارح اسم عام وضع لكل ما يفيد تصور شيء مجهول اعم من ان كان من الذاتيات فيسمى حدا وان كان من العرضيات فيسمى رسما فقالوا
خصصوا هذه الاسامي بتلك المسميات لان الحد في اللغة هو المنع وانما سمي الحد حدا لكونه مانعا من ان يدخل فيه ما ليس منه او يخرج عنه ما
هو منه وهذا المنع لا يتحقق الا بمقومات الشيء فان العوارض انما يعرض بعد تمام الماهية ومهما تحققت الماهية فقد تحقق ذلك المنع فلا يكون
لشيء من العوارض مدخل في ذلك المنع فظاهر ان اسم الحد يجب تخصيصه [illegible] الذاتيات واما الرسم فانهم خصصوه بالمركب عن
العرضيات لان ذلك لا يفيد حقيقة الشيء بل يفيد [illegible] رسما منه وطللا وحيا [illegible] يتنبه لها على الحد والرسم من التعريفات
الردية كالتعريف بالمثال مثل ما يقال الطعم [illegible] الى الذوق كنسبة اللون الى البصر وكتبديل اللفظ الخفي باللفظ الاوضح
منه وقوله وان يسمى الموصل الى التصديق المطلوب حجة [illegible] قياس ومنه استقراء فاعلم انه قد يقال الحجة اذا كان عليه فكل ما
يصلح لافادة ذلك فانه يكون حجة [illegible] مشتركا بين القياس والاستقراء والتمثيل اقول اما ان يستدل
بالكلي على الجزئي او بالجزئي على الكلي او بالجزئي على الجزئي [illegible] لا الكلي على الجزئي هو القياس لانا اذا طلبنا ان الجسم هل هو
محدث ام لا ادخلناه تحت المؤلف والمؤلف تحت المحدث وتستدل بثبوت الحدوث للمؤلف الشامل على الجسم على ثبوته للجسم
واما الاستدلال بالكلي على الجزئي فهو الاستقراء فانك اذا قلت كل حيوان يحرك [illegible] عند المضغ استدللت عليه بتصفح الحيوانات
الجزئية فقد استدللت بتلك الجزئيات على الكلي واما الاستدلال بالجزئي على الجزئي [illegible] احدهما تحت الكلي الاخر وهو التمثيل
فان قيل القياس في اللغة عبارة عن التسوية يقال قاس النعل بالنعل اذا [illegible] على المقدمتين والنتيجة يكون خارجا
عن قانون اللغة فنقول ليس الامر كذلك لانا لو استدللنا بثبوت الحدوث للمؤلف وثبوت المؤلف للجسم على ثبوت الحدوث للجسم
فقد قابلنا تلك النسبة المجهولة وهو ثبوت الحدوث للجسم بالنسبتين المعلومتين فصح استعمال لفظ القياس فيه لغة وقوله وكون
يريد به التمثيل وقوله فلا سبيل الى درك مجهول مطلوب الا من قبل حاصل معلوم اقول انه لا يمكن حصول العلم بشيء من المجهولات الا بالعلم
مقدمات سابقة عليها فانا قد ذكرنا ان اليقين عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا اذا كان يمتنع التغير
ومعلوم انه اذا حصل الاعتقاد الدائم ولكن غير مستند الى ما يوجبه فانه يكون ممكن التغير فان اعتقاد المقلد وان كان في غاية القوة
لكنه يكون ممكن التغير واما اذا كان مستندا الى علوم سابقة مثل العلم بحدوث العالم اذا كان مستندا الى ان العالم مؤلف والمؤلف محدث
فانه يكون ممتنع التغير اي ما دام مستندا فظاهر ان الاكتساب العلم بالمجهولات لا يمكن الا بمقدمات سابقة عليها قوله ولا سبيل ايضا
الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب اقول النظريات مستفادة من الضروريات
ولو كانت العلوم الضرورية كيف كانت كافية في حصول العلم بالنظريات لكان كل من علم القضايا الاولية وجب ان يحصل له جميع العلوم الكسبية

ولكن ليس كذلك فعلمنا ان العلم بالمقدمات لا يقتضي العلم بالنتائج بل لابد من الشعور بكيفية ترتيب تلك المقدمات واندراج بعضها في البعض
فان الانسان اذا علم ان كل بغلة عاقر ثم يرى بغلة منتفخة البطن امكن ان يتوهم انها حامل وذلك عنده لم يترتب العلمان في الذهن ولم ينتبه
للشعور بكيفية ذلك الانتساب فاما مع الشعور بتلك الاندراجات والترتيبات فانه يمتنع وقوع الشك في كونها حاملا قوله المنطق ناظر
في الامور المقدمة المناسبة للمطلوب مطلوب اقول لا نعني بتلك المطالب الجزئية فان المنطق من حيث هو منطقي لا ينظر في الامور
المناسبة لحدوث العالم ووحدة الفاعل بل نعني بذلك انه يعطي القانون الذي منه يستفاد الامور المناسبة للحدود والرسوم والامور
المناسبة للاقيسة البرهانية والجدلية والخطابية والامور المناسبة للاستقراء والتمثيل وقوله وفي كيفية تأديتها بالطالب الى المطلوب
اشارة الى ما سبق انه لابد من البحث عن تلك الامور ومن البحث عن كيفية دلالتها وقوله فاول ما يعتنى به فانما يعتنى من الاسماء المفردة
التي منها يأتلف الحد والقياس لا بشيء الى الماهيات المفردات بل الى العوارض العارضة لها من حيث انها في الذهن مثل الكلية والجزئية
وبالجملة مطالب كتاب ايساغوجي وهي المذكورة في هذا النهج من هذا الكتاب وبعض النهج الثالث

اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزءه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة

الشرح

اقول اللفظ الذي جعل دالا على معنى لا يخلو اما ان يعتبر دلالته على ذلك المعنى او على ما يكون داخلا فيه او على ما يكون خارجا عنه
فالاول هي المطابقة والثاني التضمن والثالث الالتزام والتعليم وربما يسبق الى الاوهام ان اللفظ اذا كان دالا على معنى فدلالته على جزء ذلك
المعنى كيف كانت هي دلالة التضمن وهو باطل اذ من الجائز ان يكون اللفظ دالا على المعنى وعلى جزءه بالمطابقة على الاشتراك مثل لفظ الممكن فانه دال
على الممكن الخاصي وعلى الممكن العامي الذي هو جزء من مفهوم الممكن الخاصي فدلالته عليهما بالاشتراك الاسمي بل شرط دلالة التضمن ان يكون اللفظ دالا
على جزء المعنى لا اولا وبالذات بل ثانيا وبالعرض اعني يكون دلالته على الجزء بتبعية دلالته على الكل مثل دلالة المثلث على الشكل فان المثلث لا يدل على
الشكل بالذات بل دلالته عليه لاندراجه تحت المثلث والحاصل ان دلالة التضمن عبارة عن دلالة اللفظ على معنى لاجل اندراجه تحت ما وضع
اللفظ بازائه قوله واما على طريق الاستتباع والالتزام اقول ان اللفظ اذا افاد مسماه وكان لذلك المسمى لازم فانتقل الذهن من المسمى الى لازمه كان
ذلك دلالة الالتزام ثم ان اللازم قد يكون صفة من اوصاف ذلك الشيء وقد لا يكون فالمثال الاول دلالة الانسان على قابل صنعة الكتابة والمثال
الثاني دلالة السقف على الحائط ولاجل ذلك اورد الشيخ هذين المثالين وقوله دلالة المطابقة هي الوضعية فاما دلالة التضمن
والالتزام فعقليتان فان اللفظ اذا وضع بازاء معنى امتنع ان لا يكون له دلالة بالتبعية على اجزائه ولوازمه ظاهر من هذا انه ليست العلة
في تسمية دلالة الالتزام كونها عقلية والا وجب ان يسمى التضمن ايضا بل السبب في ذلك انه لو اعتبر دلالة اللفظ على لوازمه لكان اما
اما ان يدل على جميع لوازمه او على اللوازم البينة والاول محال لوجوب ان يكون للفظة الواحدة دلالة على معاني غير متناهية لكون اللوازم

غير متناهية والثاني ايضا باطل اذ من الجائز ان يكون اللازم الذي يكون بينا عند شخص لا يكون بينا عند شخص اخر ولما اختلف ذلك باختلاف
الاشخاص والاحوال لا جرم لا يصلح التعويل عليه بخلاف دلالة التضمن فان اجزاء الماهية متناهية ومع كونها كذلك امتنع العلم بالماهية
الا عند العلم بجميعها فظهر الفرق فاقول لما كان التضمن والالتزام دلالتين تابعتين فمن الممتنع حصولهما الا عند حصول المطابقة لكن
المطابقة قد توجد عند عدم التضمن اذا كان المعنى بسيطا خاليا عن التركيب لكن لا تنفك عن الالتزام فانه لا يخلو شيء من الماهيات عن نوع من
اللوازم وان كانت سلبية

اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما

الشرح

اقول لقائل ان يقول انا اذا قلنا المثلث شكل فمفهوم المثلث هل هو مفهوم الشكل او مغاير له فان كان المفهوم واحدا فلا حمل الا في وضع
الالفاظ وذلك عديم النفع في المباحث العقلية وان كان المفهومان متغايرين فالشيء كيف يعقل ان يكون هو ما يغايره فنقول
ان الهو هو يستدعي التغاير من وجه والاتحاد من وجه وهنا مفهوم المثلثية مغاير لمفهوم الشكلية فيتحقق القول فيما ان استعداد الذات
الموضوعية ليس لكونه ذاتا مطلقا والا لاستعد كل ذات لما استعد له كل ذات بل الشيء انما يتحقق حقيقته ويحصل ماهيته عند تقيد ذاته
بقيد مخصوص ولاجل ذلك يكون مستعدا للموضوعية سائر الاوصاف ولا شك ان ذلك الوصف لا يمكن ان يكون مشتركا بينه وبين غيره والا كان
هو غيره فان ذلك الوصف مختص به فظاهر من هذا ان الاوصاف العامة تطابقها مجموع ذات فالوصف الخاص الذي يعين ماهية الشيء وذاته
هو الذي يستحق بطبعه ان يجعل الذات معها موضوعة فاذا فرضنا ان الانسانية كذلك وقلنا الانسان حيوان كان الحمل والوضع اللفظيان
مطابقين للامر في نفسه وان قلنا الحيوان انسان تكون المحمول في اللفظ موضوعا في المعنى وبالعكس واما اذا قلنا الكاتب ضاحك فهنا الموضوع
لها بالحقيقة شيء ثالث لان الذات انما تصلح وتستعد للموضوعية الضاحكية لا لقيده تقيدا بالكاتبية بل النطق تقيد الانسانية فالانسانية
هي الامر الذي يستحق الذات باعتبارها الموضوعية وهي امر مغاير للضاحكية والكاتبية

لكن الذات التي هو منه بها او وجه فلاجل ذلك صح الهو هو واما قوله سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان احدهما ه

اللفظ المفرد والمركب

اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزءه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا وكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع نقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وحينئذ يكون عبد الله نعتا له لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما خالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة لكن ان اجزاء الجزء اداة لا يتم معناه بها الا بقرينة مثل في ولا فان القائل زيد في او زيد لا لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثلهما ما لم يقل في الدار او لا انسان كان وفي اداة ان يتساكا الاسماء والافعال

الشرح

اقول قيل في التعليم الاول المفرد هو الذي لا يكون لجزءه دلالة اصلا
واعترضوا عليه بعبد الله وما يجري مجراه فانه مفرد مع ان لجزءه دلالة على معنى فاجابوا عنه بان دلالة الالفاظ وضعية فلعل المعلوم ان
عبد الله حين ما جعل علما فانه لا يكون لشيء من جزئيه دلالة اصلا فانه قام مقام الاشارة فاما اذا جعل اسم معنى فانه يكون لكل واحد من جزئيه دلالة

لا لة

ويكون ذلك موكلا فيقال عليه ان وضع الالفاظ المفردة بازاء المعاني امر وضعي فلا جرم جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاوضاع فاما كونها مفردة
ومركبة فذلك امر عقلي لا يمكن ان يتغير فلا يمكن ان يصير عبد الله مفردا فانا نوعنه بانا متى تعقلنا كل واحد من جزوي عبد الله على معنى وحيا
كان التركيب واجبا لها عند جعلناه علما لشخص كان كل واحد من جزئيه عاريا عن الحصة من الدلالة فلا جرم صار مفردا ثم ان بعض المحصلين رسم
المفرد بانه الذي لا يدل جزؤه على جزء من معناه وزعموا ان عبد الله وان كان لكل واحد من جزئيه دلالة لكن لا على جزء معناه بل على امر
خارجي والشيخ اختار في هذا الكتاب رسم المعلم الاول ويقول في الشفاء ان الزيادة التي زادوها يحتاج اليها للتفهيم لا للتتميم وبعض
الفضلاء من المتأخرين زعم ان اللفظ اما ان لا يكون لشيء من اجزائه دلالة اصلا وذلك هو المفرد او يكون لاجزائه دلالة ولا يخلو اما ان
يكون دلالة اجزائه ليس على اجزاء معناه وذلك يسمى المركب مثل عبد الله ومعدي كرب اذا جعلنا اعلاما واما ان يكون دلالة اجزائه على
اجزاء معناه وذلك يسمى بالمؤلف قوله والمركب ما خالفها اعلم انه لا فرق بين المركب والمؤلف على راي الشيخ فلهذا جعل كل ما يقابل المفرد
مركبا ونقول ـــ كل لفظ مفرد دال على معنى فاما ان يكون مستقلا بان يخبر بها ويخبر عنه او يخبر به او يخبر عنه او لا يكون فان كان
مستقلا فاما ان يكون له دلالة على زمان وجوده او لا يكون فالذي لا يكون مستقلا هو الحرف والذي يكون مستقلا وله دلالة على الزمان المحصل
لمعناه فهو الكلمة والذي يكون مستقلا ولا يكون له دلالة على زمان معناه فهو الاسم ولما كانت المفردات هي هذه فالمركبات انما تتركب عنها
والمفيد من جملة الاقسام ثلثة الاسم مع الاسم ومع الكلمة ومع الاداة ثم ان الاسم والكلمة قد يكون المفهوم منهما مستقلا بالمفهومية
وقد لا يكون فان كانا مستقلين كان التركيب منهما تاما واذا لم يكونا كذلك فهو مثل الروابط المكنية للاسماء فكهو وما يقوم مقامه ومن الكلمات
فمثل كان ويكون الناقصتين وهما في الحقيقة مثل الحروف والتركيب الحاصل من ذلك يكون ناقصا واما الحرف فان افاده معنى الفعل
كان تركيب الاسم معه مركبا تاما مثل يا في النداء والا كان ناقصا فظاهر ان كل ما تركب عن غير الاسم والكلمة فهو ليس بتام بل التام
لا يتركب الا عنها فان قيل قول الشيخ او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما يسميه العربية فعلا فهو عند
المنطقيين كلمة وقد ذكر في كتبه البسيطة ان الافعال الدالة على حكايات النفوس وعلى المخاطبة والمتكلم لا يحتمل الصدق والكذب
مثل امشي ونمشي وتمشي من الكلمات لاحتمالها الصدق من المفردات فنقول ـــ انه جعل الفعل المفرد الذي عنه يتركب
المركبات كلمة وما ذكرته من الافعال فهو من قبيل المركبات فليس من قوله تناقض فان قيل فلماذا ذكر في انا الكلمة حد الكلمة دون الاسم
نقول ـــ لان الاسم والكلمة يشتركان في صفات ثبوتية ثم ان الفعل يختص بصفات اخرى ثبوتية والاسم يتميز عنه بسلبك
الصفات عنه وقد بينت في الكتب البسيطة ان الملكات اذا عرفت عرفت عدمها وبان ذلك لان الاسم لفظة مفردة دالة بالتواطؤ
على معنى فهذه صفات اربع مشتركة بين الاسم والفعل والحرف اما كونه لفظا مفردا فقد عرفته واما كونه دالا فلان الناقص من الحروف
فقد يكون له دلالة على معنى ذهني وقد لا يكون ثم ذلك المدلول قد يكون مستندا الى الخارج مثل السماء والارض وقد لا يكون مثل العنقاء
واما كونه بالتواطؤ فلان الالفاظ الدالة قد يكون دلالتها بالطبع لا بالاصطلاح كمن اخ فانه يدل على الوجع ويقول اخ اخ عند السعال
فيدل على اذى الصدر وليس ذلك على سبيل ان الناس تواطؤوا على استعمال ذلك عند السعال مستعملين اياها لتفهيم معنى اذى الصدر وهذه

٨

وان كانت صورتها اصواتا فهي ايضا الفاظ مركبات من الحروف فهذه الصفات الاربع مشتركة بين الثلثة فاذا زدنا قيدا خامسا وقلنا
على معنى مستقل بنفسه خرج الحرف ويكون امتياز الحرف عن الاخرين بقيد عدمي وهو عدم استقلاله بالدلالة ويكون هذه القيود الخمسة
مشتركة بين الاسم والكلمة فاذا زدنا قيدا سادسا وقلنا الموضوع لمعنى خرجت اسماء الاجناس وبقيت الاسماء المشتقة والكلمات
ويكون امتياز اسماء الاجناس عن الاسماء المشتقة والكلمات بقيد عدمي فاذا زدنا قيدا سابعا وقلنا مع الدلالة على الزمان المحصل لذلك
المعنى خرجت الاسماء المشتقة ويكون امتيازها عن الكلمات بقيد عدمي فظاهر من هذا ان التقابل بين الفعل وبين الاخرين قريب من تقابل الملكة
والعدم وتعريف الملكات يتضمن تعريف الاعدام فلا جرم اشار الشيخ الى معرفة الكلمة لما فيه من تعريف الاخرين بالقوة فان قيل
اولكن الاسم لا يدل على الزمان المعين منقوض باليوم والغد والامس والمتقدم والمتأخر والاصطباح والاغتباق وجملة ان اللفظة
يكون مسماه نفس الزمان مثل اليوم والامس والغد وقد يكون جزء من مسماه مثل الاصطباح والاغتباق وقد يكون الزمان خارجا من مفهومه
وقد يكون مقولا عليه تجريد الزمان ومعنى التجريد من الزمان هو ان لا يكون للمفهوم دلالة على الزمان الذي يلحقه كما ان التجريد من البياض هو التبرئة
من البياض الذي لو لم يجرد عنه لكان لاحقا والتجريد انما يكون عما لا يكون داخلا في الذات فان الشيء لا يقال انه جرد عن ذاته وجزء ذاته فمعنى
قولنا يجرد من الزمان هو ان لا يدل معه على زمان يلحقه واما لفظة الزمان فهي تدل على معنى هو نفس الزمان ولفظة الاصطباح والاغتباق دالة
على معنى جزء الزمان فظهر الفرق فلنرجع الى التفسير ـــ قوله مثل قولك حيوان ناطق فاما مثال المركب التام الدلالة هو
قولك حيوان ناطق وقوله ومنه ناقص الى اخره فاعلم ان [illegible] اذا ضم الى الاسم فقد يكون ذلك المجموع تام الدلالة وقد لا يكون
اما الذي يكون فمثل ان الاسامي المحصلة كالعالم والبصير اذا [illegible] حرف السلب فانه يصير ذلك المجموع على خلاف معنى المحصل مثل
اللاعالم واللابصير وليس هذا التركيب عن الفاظ مستقلة في الدلالة [illegible] حرف السلب [illegible] لا يدل الا مقرونة بشيء اخر ولفظ لا
وان كان للسلب فلم يدخل هذا السلب فانه ليس هنا سلب وايجاب بل يصح ان [illegible] يصلح للسلب والايجاب معا واما الذي لا يكون
تام الدلالة فمثل ما اذا قلت زيد لا واردت كلمة لا سلب شيء عن زيد فان ذلك لا [illegible] لكن المسلوب فمثل ان تقول زيد لا بصير
فان قيل ما فائدة قوله في مثله مع انه لو ترك هذا القيد واقتصر على قوله لا يكون [illegible] لما [illegible] عليه كان الكلام ظاهرا فنقول
انا بينا ان حرف السلب قد يقترن بالاسم ويكون المجموع تام الدلالة وذلك اذا لم يقصد سلب شيء عنه واما اذا قصد به سلب شيء عنه فانه
لا يتم الا بذكر المسلوب فقوله في مثله معناه لا لا يكون قد دل على ما [illegible] في مثل هذه الدلالة وهي الدلالة على سلب شيء عنها الا اذا
ضم اليه غيره

اذا قيل زيد

الى اللفظ الكلي والجزئي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع
وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد واذا كان الجزئي كذلك يجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه
فان امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري
المحيط باثني عشر قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود
شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بذلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة به مطلقا والشمس

الشرح

لقائل ان يقول الشيخ جعل رسم الجزئي بانه الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه علة لان يرسم الكلي بانه الذي نفس تصور معناه
لا يمنع وقوع الشركة فيه فما السبب في ذلك فنقول بعض الناس اعتبر في الكلي ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين بالفعل اما في الخارج واما في
العقل والشيخ لا يعتبر ذلك بل المعتبر انه لا يمنع نفس مفهومه عن الكثيرين بالفعل او بالقوة او لا بالفعل ولا بالقوة فنبه بهذا التعليل على
حقيقة مذهبه وبيانه وهو ان الجزئي مقابل الكلي فلا بد وان يكون بينهما حد به التقابل ولا شك انه لا يكفي في كون الشيء جزئيا امتناع
وقوع الكثرة فيه كيف كانت بل ان يكون نفس تصور معناه مانعا عن الكثرة فان الشخص المعين انما يكون كذلك المعين اذا امتنع تصور
تلك الشخصية لغيره واذا ثبت ان الجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع الشركة والكلي مقابل له وجب ان يكون الكلي هو الذي نفس
تصور معناه لا يمنع وقوع الكثرة فيه وانه لا يعتبر في كون الكلي كليا حصول الكثرة بالفعل او بالقوة وقوله فبعضه مشترك فيه
بالفعل الى آخره فاعلم ان الذي لا يمنع نفس تصوره وقوع الشركة فيه لا يخلو اما ان يكون الكثرة حاصلة فيه او لا يكون حاصلة لكنها ممكنة
الحصول او يكون ممتنع الحصول لكن لا لنفس المفهوم فان المفهوم من واجب الوجود يستحيل وقوع الكثرة فيه لكن لا لنفس هذا المفهوم
والا لما احتاج الى البرهان في معرفة وحدته فهذه الاقسام الثلثة التي ذكرها الشيخ ويمكن ان يكون هاهنا قسم رابع وهو الذي لا يكون
الواحد من مفهومه حاصلا في الوجود مثل العنقاء وجملة الالفاظ الدالة على النفسانية غير مستندة الى موجودات خارجية
فانها كلية وان لم يوجد واحد من تلك التصورات في الوجود واعلم ان الجزئي قد يراد به معنى آخر وهو اذا كان معنيان احدهما
اخص من الآخر فيسمى ذلك الخاص جزئيا لذلك المعنى وذلك مثل الانسانية فانه جزئي بالنسبة الى الحيوان واعلم ان المفهوم من الجزئي
بالاعتبارين مختلف وذلك لان الجزئي بالمعنى الاول ليس بالاضافة الى شيء واما الجزئي بالمعنى الثاني فان جزئيته بالقياس الى ما فوقه
وايضا فان الجزئي بالمعنى الاول يمتنع ان يكون كليا وبالمعنى الثاني لا يمتنع واعلم انهما يختلفان اختلاف الاعم والاخص فان كل جزئي بالمعنى
الاول جزئي بالمعنى الثاني ولا ينعكس الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق وقد يكون من المحمول لا ذاتية وعرضية
لازمة وعرضية مفارقة ولسنا نعني بالذاتي [illegible] مقوم مثلا لموضوعاتها ولسنا نعني بالمقوم المحمول
الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده مثل كون الانسان مولودا او مخلوقا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في
ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما
الى ان يمنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصور انه جسم ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمنع عن سلب الشكلية وان كان هذا
فرقا غير عام بل قد يكون لبعض اللوازم الغير المقومة بهذه الصفة على ما نتلي عليك لكنه في هذا الموضع فرق

الشرح

من الماهيات ما هي بسيطة ومنها ما هي مركبة ولا بد من الاعتراف بحقائق بسيطة اذ لو كانت كل حقيقة مركبة لزم التسلسل
وان يكون كل حقيقة مركبة من اجزاء غير متناهية ويكون في كل جزء منه ايضا اجزاء غير متناهية فيكون في الشيء الواحد كثرة غير متناهية
لا مرة بل مرارا كثيرة غير متناهية وذلك باطل ومع بطلانه يوجب الاعتراف بالبسيط فان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فان لم يوجد
الواحد لم توجد الكثرة فظاهر ان من الحقائق ما يكون بسيطة بعيدة عن التركيب وكل ما كان كذلك فانه لا يكون له شيء من المقومات الذاتية

فاما الحقائق المركبة المتالفة من عدة امور فانها انما تتحقق عند اجتماع تلك الامور واذا تحققت فربما لزمها بعد تمامها شيء من اللوازم الخارجية
وكل ما يتوقف تحقق الماهية على اجتماعه فهو الذاتي والذي يتوقف حقيقته على تحقق الذات فهو العرضي واذا عرفت ذلك فنقول لما كانت الماهية
متوقفة في تحققها على الذاتي لا جرم كان الذاتي متقدما على الماهية في الوجودين اعني الذهني والخارجي وفي العدمين ايضا فهذا هو تحقيق
القول في الذاتي واعلم ان الحكماء يذكرون للذاتي ثلث خواص الاولى هي ان الذاتي اذا اخطر بالبال واخطر ما الذاتي ذاتي له لا يمكن ان
يتصور الذات الا اذا تصور الذاتي اولا وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان الذاتي الذي يجب ان يتقدم تصوره على تصور الذات والثاني ان
الذاتي يجب ان يتصور تقدمه في الوجود الخارجي على الذات وكلا الوجهين حق اما بيان انه يجب ان يتقدم تصوره وذلك لان حقيقة الشيء اذا كانت مركبة
فهي لا ترتسم في النفس الا كذلك ومعلوم ان حصول المركب متاخر بالذات عن حصول مفرداته فلا جرم يجب ان يكون تصور مفردات الحقيقة المركبة
متقدما على تصور تلك الحقيقة واما بيان انه يجب ان يتصور تقدمه لان تقدمه اذا كان لازما من لوازم حقيقة ذلك الذاتي وقد بينا انه لا يتصور
العلم بتلك الحقيقة المركبة الا بعد العلم بمفرداتها وحينئذ العلم بتلك المفردات العلم بتقدمها واعلم ان هاهنا اشكالا وهو ان اجزاء
الحقيقة على التحقيق علة لتحقق الحقيقة والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فاجزاء الحقيقة متقدمة بالوجود على الحقيقة فالحقيقة
المجردة عن الوجود كيف يكون موصوفة بالوجود على المعلول هذا خلف فنقول الذاتي متقدم على الذات لا جزء انه متى وجد كان
وجوده متقدما على وجود الذات فهذا الحكم صادق في حال الوجود وقبله وبعده كما انا نقول المغناطيس هو الذي يجذب الحديد اذا وجد
فان هذا الحكم صادق سواء كان جاذبا او لم يكن الخاصية الثانية قالوا الذاتي هو الذي لا يحتاج في حصوله الى علة اخرى فالجاعل للانسان
هو الجاعل للحيوان وجعل الانسان هو جعل الحيوان اذ لو كان جعل الانسان غير جعل الحيوان لامكن جعل الانسان مع عدم جعل الحيوان وذلك
محال ثم قالوا ان بعض لوازم الماهية يشارك الذاتي فان جاعل الاربعة جاعل الزوجية اذ لو كان جعل آخر لامكن ان توجد الاربعة مع عدم
الزوجية هذا ما قالوه ولست افهم هذا الكلام كما ينبغي وذلك لان الذاتي جزء من الذات وجزء الذات مغاير للذات ومن المعلوم ان النسبة
الى الشيء مغايرة للنسبة الى غيره لا سيما عند من يقول الشيء البسيط لا يصدر عنه الا معلول واحد ولا يلزم من امتناع جعل الذات الا مع
جعل الذاتي ان يكون جعل الذات هو عين جعل الذاتي بل الحق ان يكون جعل الذات وان كان مغايرا لجعل الذاتي الا انه يكون متوقفا عليه
متاخرا عنه فليت شعري كيف يستحيل جعل الذات عاريا عن جعل الذاتي بل الحق ان جعل الذاتي متقدم على جعل الذات وجعل الذات متقدم على جعل
اللازم لان الماهية هي العلة للازمها فلهذا هو الحق ولعل مراد المتقدمين بذلك ان علة الذاتي علة الذات بواسطة تلك الذاتيات فانه
متى تحققت الذاتيات امتنع تخلف تحقق الذات لان الذات معلول اجتماع الذاتيات ومعنى تحقق الذات امتناع تخلف لازم الماهية لان
لازم الماهية معلول الماهية فهذا ما عندي في هذا الموضع الخاصية الثالثة وهي ان الذاتي ما يمتنع رفعه عن الشيء وجودا
وتوهما وسنبين ان بعض اللوازم ايضا كذلك واذ قد ذكرنا ما اردنا ذكره فلنرجع الى التفسير قوله لست اعني بالمقوم المحمول الذي
يفتقر اليه الموضوع في تحقق وجوده بل الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته معناه ان كون الماهية معلولة له ومحتاجة في
تحققها اليه هو الذاتي لا غير قوله ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصور انه جسما

ويعقل بتصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلبه الشكلية فاعلم ان الامتناع عن السلب هو الاعتراف بالثبوت فكانه قال الذاتي هو الذي
يجب اثباته للشيء لكنه عدل عن هذه العبارة لدقيقة لطيفة وهي ان الانسان ربما يكون عالما بالانسان ولا يخطر بباله جميع ذاتياته من الحيوانية
والنمو والتغذي واذا لم يخطر في ذهنه تلك الذاتيات كيف يمكنه الحكم باثباتها للموضوع فلو انه قال الذاتي يجب اثباته للموضوع بطل بما ذكرناه
واما قوله يجب ان يمتنع عن سلبه عنه فمعناه انه متى حضرت تلك الذاتيات في الذهن فانه يمتنع سلبها عن الذات فان الامتناع عن السلب مشروط
بحضورها حينئذ لا يتوجه عليه ما ذكرناه من الاشكال وهنا مواخذة لطيفة وهو ان الشيخ علل وجوب الامتناع عن سلب الوصف
بكون الوصف ذاتيا للموضوع ثم انه بين بعد ذلك ان من اللوازم ما يكون كذلك وتعليل الحكم العام بالعلة الخاصة فيه نظر فان تساوي الزوايا
لقائمتين من المثلث المتساوي الساقين ليس لكونه متساوي الساقين فلو ان انسانا قال المتساوي الساقين لكونه متساوي الساقين يساوي
زواياه لقائمتين كان كلامه خطا فكذلك تعليل وجوب الامتناع عن الوصف بكون الوصف ذاتيا مع ان الحكم ثابت في الذاتي وغير الذاتي يكون خطا
ويمكن ان يجاب عنه بان تعليل الاحكام المتشابهة بالامور المختلفة جائز الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له
ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤه حاضرة معه واذا كانت له حقيقة غير كونه
باحد الوجودين وغير مقوم به فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته
مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو
كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود
ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس لها وجود اما الانسان فعسى لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل
بسبب الاحساس بجزئياته وكذلك جميعا لا لغرضنا من معان اخر فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان
لم تخطر بالبال مفصلة فربما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا
الموضع من المنطق هي هذه المقومات ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية فانها مقومة لشخص
شخص ويفضل عليها الشخص بخواص له فهي ايضا ذاتية فهذا هو المقوم **الشرح** في اول هذا الكلام نظر لانا قد بينا ان
من الحقايق ما هو بسيط بعيد عن انحاء التركيب واذا لم يكن لتلك الحقيقة شيء من الاجزاء استحال ان يقال انه يجب حضور اجزائها معها
بل الصحيح ان يقال كل شيء له ماهية مركبة فانها لا يتحقق الا عند حضور اجزائها اللهم الا ان يقال ان لفظة الماهية مختصة بالاصطلاح
بالا يكون فيه تركيب فحينئذ يكون الكلام مستقيما وهذا الاصطلاح ما جرى في كلام الشيخ قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد
الوجودين وغير مقومة به فالوجود خارج عنه فاعلم ان لسائل ان يسال فيقول الموجود اما واجب واما ممكن اما الواجب فقد ثبت
ان وجوده عين ماهيته واما الممكن فقد ثبت ان وجوده خارج عن ماهيته فاما القسم الثالث وهو الذي يكون وجوده جزءا من ماهيته
فهو ليس له ثبوت فلماذا افرده الشيخ فنقول انه وان لم يكن له وجود الا انه من جملة الاقسام وايضا فلان الاشياء اذا
اخذت مع اعراضها صارت تلك الاعراض من مقوماتها فكذلك المجموع فعلى هذا اذا اخذت الماهية من حيث هي موجودة كان الوجود مقوما لها

فعلم ان لهذا القسم ايضا من الامور نظيرا قوله فالموجود معنى مضاف لازم او غير لازم فاعلم ان الذي يكون الوجود غير ماهيته
لكنه يكون لازما له فذلك مثل العقول والافلاك وبالجملة الممكنات الابدية الوجود واما الذي يكون الوجود غير لازم لماهيته
فذلك مثل الصور والاعراض في عالم الكون والفساد قوله واسباب وجوده غير اسباب ماهيته معناه ان اسباب الماهية
هي المادة والصورة باعتبار والجنس والفصل باعتبار واما اسباب الوجود فهي الفاعل والغاية قوله مثل الانسانية فانها في نفسها
حقيقة الى اخر الفصل فاعلم انه احتاج في تعريف الذاتي الى ان يميز بين مقومات الماهية ومقومات الوجود حتى لا يشتبه احدهما
بالاخر وذلك انما ياتي ببيان ان الوجود مغاير للماهية وانه زايد عليها واحتج على ذلك بان الماهية قد تكون معلومة حال ما يكون
وجودها مشكوكا فيه والمعلوم غير المشكوك فالوجود زايد على الماهية فان قيل هب ان الماهية امكن تعقلها عند عدمها
في الخارج حتى وجب ان يكون مغايرة لوجودها في الخارج لكن يستحيل ان نعقل الماهية عند عدمها في الذهن فكيف يوجب هذه الحجة
ان يكون الوجود الذهني زايدا على الماهية فنقول انا استدللنا بصحة علمنا بالحقيقة مع الشك في الوجود الخارجي على تغايرهما
فكذلك امكننا ان نعقل الماهية مع الشك في الوجود الذهني لها ولذلك فان بعض الناس زعم ان التعقل عبارة عن اضافة القوة
العاقلة الى الماهية المعقولة وانه ليس للماهية المعقولة وجود في الذهن الى ان يثبت ذلك بالبرهان فثبت ان الماهية قد تعقل عند
ما يكون الوجود الذهني مشكوكا فيه وذلك يوجب ان يكون الوجود الذهني زايدا على الحقيقة قوله واما الانسان فعسى ان لا يقع الشك
في وجوده فاعلم ان من الحقايق ما يعتقد بالشك لا لان العلم بحقايقها يقتضي العلم بوجودها بل لاجل ان الاحساس بجزئياتها في الخارج يمنع عن
الشك في وجودها ولكنها بحال لو لم تحس تلك الجزئيات صح الشك في وجودها وعلى هذا يكون البرهان المذكور مطردا فيه ايضا والشيخ
انما فرض الكلام في الانسان لانه وما يجري مجراه يتوجه فيه هذا الشك فاذا تبين ان هذه الحجة مستمرة فيه كان استمرارها في باقي الاشياء
اظهر فان قيل كما انا يمكننا ان نعقل الماهية مع الشك في وجودها فكذلك يمكننا ان نعقل حقيقة الوجود مع الشك في ان الوجود هل
هو حاصل في الخارج ام لا فيلزم من هذا ان يكون للوجود وجود اخر وذلك يوجب التسلسل فنقول عنه جوابان احدهما
ان الوجود وحده مما لا يستقل بالمعقولية ولا بالمحكومية ومعناه ان الوجود لا يمكن ان يحكم عليه وحده بالحصول واللاحصول بل المحكوم
عليه بذلك انما هو الماهية ولما لم يكن الوجود مستقلا بهذه المحكومية اندفع الشك الثاني وهو ان الشك في حصول الوجود ليس
شكا في انه حصل له وجود ام لا بل هو شك في انه هل حصل هو للماهية ام لا وبيان ذلك هو ان الوجود امتنع ان يصير موصوفا
بالوجود واللاوجود وحبان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة موجودا مرتين ويمتنع ايضا ان يصير موصوفا باللاوجود والا عرض
ان يكون الشيء من جهة ما هو موجود لا يكون موجودا وذلك محال فعرفنا بهذا ان الشك في حصول الوجود ليس شكا في انه هل حصل له
وجود ام لا بل هو شك في انه هل حصل هو للماهية ام لا وذلك لا نزاع فيه بل هو الذي يبني ان الوجود زايد على الماهية بهذا التقرير
هذه الحجة وقد ذكرنا حججا كثيرة في اثبات هذا المطلوب في كتابنا المسمى بنهاية العقول منها ان الفرق بين قولنا الجوهر
موجود وبين قولنا الجوهر جوهر وذلك يوجب التفرقة بين كونه جوهرا وبين كونه موجودا ومنها ان الشيء اذا اشترط فيه وجوده

يمتنع ان يعرض له امكان العدم واذا اشترط فيه عدمه امتنع ان يعرض له امكان الوجود وهو عند قطع النظر عن الشرطين يعرض له
الامكان فاذا حقيقته مغايرة لوجوده وعدمه ومنها ان الحقايق غير معللة والا لكنا اذا فرضنا علم علة السواد وجب ان لا يبقى
السواد سوادا او الوجود معلل فاذا الحقايق مغايرة للوجود ومنها وهو ان الفصل لا يكون علة لماهية الجنس والا لامتنع وجود الجنس
منفكا عنها لامتناع انفكاك الشيء عما يقوم ماهيته وهو علة لوجود الجنس فالماهية غير الوجود ومنها ان الوجود مشترك من وجوه
الاول ان السلب يقابله امر واحد وهو الثبوت فالثبوت واحد في الامور الثابتة الثاني ان الثابت مورد القسمة
بالامكان والوجوب ومورد القسمة مشترك بين القسمين فمفهوم الثابت مشترك بين الواجب والممكن الثالث ان الشيء الواحد لا
يكون واجبا ممكنا في وجوده ولو كان للوجود مفهومات مختلفة لصح ان يكون واحد مفهوم منه واجبا وبالمفهوم الثاني يكون ممكنا
الرابع وهو ان الوجود بين التصور غني عن التعريف لعمومه وخصوصيات الماهيات ليست كذلك فهما متغايران الخامس من قال
بان الوجود غير مشترك كان حكمه بعينه الاشتراك يعم كل موجود وذلك تام ثم لو كان الوجود مشتركا السادس انا اذا عرفنا
انه وجد شيء ثم علمنا بعد ذلك انه سواد او بياض او جوهر او جسم لا يختلف العلم الاول ولولا ان المعلوم الاول مشترك بين هذه
الاقسام والا لما صح ذلك فهذه الوجوه وغيرها مما استقصيناها في ذلك الكتاب دالة على ان الوجود زايد على الماهية قوله فجميع
مقومات الماهية داخلة مع الماهية من التصور وان لم تخطر بالبال مفصلة كما لا تخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت تمثلت
اقول قد تبين ان الحقيقة لما كانت مركبة استحال حصولها سواء كانت في الخارج او في الذهن الا مع حصول اجزائها ولكن ذلك يشكل
من حيث انا ربما نعرف حقيقة الانسان او غيره ونكون في تلك الحالة غير مستحضرين لجميع ذاتياته على التفصيل وجوابه انها وان لم تكن حاضرة
على التفصيل الا انها اذا اخطرت بالبال [illegible] اعلم ان هذا الكلام مجمل وتحريره الاول وهو ان الحكماء يقولون ان التعقلات على ثلثة اقسام
الاول التعقل الذي يكون بالقوة كما اذا لم يكن الانسان عالما بشيء الا انه يمكنه تحصيل العلم به الثاني التعقل الذي يكون بالفعل
على التفصيل كالانسان العالم بمسئلة من المسايل المستحضر لجميع مقدماتها وجميع مقوماتها بالفعل الثالث العلم البسيط وهو كما اذا كان
الانسان عالما بمسئلة من المسايل لكنه يكون ذاهلا عنها فاذا سئل عنها حضر الجواب عنها في ذهنه دفعة واحدة ثم انه بعد ذلك ياخذ
في تفصيل ذلك الجواب فالذي حضر في ذهنه اولا ليس علما بالقوة لانه كل بقوة من تلك الحالة التي قبلها فان الانسان كان قبل السوال ذاهلا
بعلم
عن تلك المسئلة وحين ما سئل عنها فلا شك انه قد حضر الجواب في ذهنه والذي يوجب القطع بذلك انه عندما سئل عن تلك المسئلة يعرف
قدرته على الجواب عنها والعلم بالقدرة على الشيء فرع على العلم بالمقدور ولان العلم اضافة امر الى امر يتضمن العلم بكلا المضافين فلولا
علمه بالجواب والا لامتنع ان يحصل له العلم باقتداره على الجواب فظهر ان علمه في تلك الحالة بالجواب عن تلك المسئلة ليس علما بالقوة وهو
ايضا ليس علما تفصيليا لان التفصيل انما يحصل بعد ذلك فظهر ان ذلك العلم حاصل بالفعل لكنه ليس على سبيل التفصيل بل هو العلم البسيط
الذي يكون مبدا لما يحصل بعد ذلك من التفصيل واذا ثبت ذلك فنقول الانسان العالم بماهية من الماهيات ربما يكون علمه باجزاء تلك
الماهية بسيطا ويكون بحال يمكنه احضار تلك الذاتيات فانها تحضر على سبيل التفصيل وقبل ذلك التفصيل لم يكن خاليا عن العلم بتلك

الذاتيات بل كان عالما بها على الوجه البسيط فهذا احتمال واحد وهو عندي ضعيف لان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم ومعلوم
ان الاجزاء الداخلة في قوام ذلك المركب مخالفة بالحقيقة فنقول اما ان يحصل في الذهن من تلك الذاتيات صورة او لا يحصل فان لم يحصل صورة من تلك
الذاتيات لم يحصل العلم بتلك الذاتيات وان حصلت فلا يخلو اما ان يحصل صورة واحدة مطابقة لجميع تلك الذاتيات او يحصل بحسب كل ذاتي من تلك
الذاتيات صورة على حدة والاول باطل لان الصورة الذهنية مطابقة للصورة الخارجية فلو حصلت في الذهن صورة واحدة مطابقة لجميع
الذاتيات لزم من ذلك ان يكون تلك الصورة مساوية في الحقيقة لحقايق متباينة فيكون للشيء الواحد ماهيات مختلفة وذلك محال فتبين ظاهرا
انه لا بد وان يحصل في الذهن صور مختلفة كل واحدة منها مطابقة لواحد من تلك الذاتيات ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فظاهر ان
الذي ادعوه من ان العلم البسيط قسم ثالث للتعقل باطل واما العالم بالمسئلة اذا سئل عنها فان علمه بذلك الجواب يكون بالقوة الا انه اقرب
الى الفعل من القوة التي كانت قبل ذلك ومن الجايز ان يختلف مراتب القوة بحسب القرب والبعد من الفعل واما علمه بقدرته على
الجواب فهو علم بشيء يدفع ذلك السوال فاما حقيقة ذلك الشيء فهي مجهولة غير معلومة واما الاحتمال الثاني فانه ليس من شرط العلم بالحقيقة جمهور
العلم بمقوماتها بل من شرطه انه متى حصل تصور ذاتياته فانه يتبع التصديق بثبوتها لتلك الذات وسبقتها عليها في الوجود بل حاصله يرجع
الى ان الذاتي لا يجب ان يتقدم تصوره بل ان يتقدم تصوره لكنا قد بينا ان الذاتي يجب ايضا ان يتقدم تصوره لان العلم به عبارة عن حصوله في
الذهن ويستحيل ان يحصل له حصول الا عند حصول اجزائه وقد اعترف الشيخ بذلك في قوله كل ماله ماهية فانها انما توجد في الاعيان
او في الاذهان اذا كانت اجزاؤها حاضرة معها فظاهر بين من هذا ان العلم بتمام حقيقة الشيء لا يحصل الا عند العلم بذاتياته اجمع على التفصيل بل
الجايز ان يعلم الشيء بلازم من لوازمه وان لم يكن ذاتياته معلومة مثل ما اذا علمنا من النفس انها جوهر محرك للبدن كان كونها محركا للبدن
امرا لازما لماهيتها خارجا عنها لاجرم لا يلزم من ذلك العلم بتلك المقومات فاما العلم بحقيقة الشيء وماهيته فانه يمتنع الحصول
الا عند حصول العلم بتلك المقومات على التفصيل فهذا ما عندي في هذا الموضع وربما يكون عند غيري ما هو احسن منه قوله ولان الطبيعة
الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية فانها مقومة لشخص شخص وتفضل عليها الشخص بخواص له فهي ايضا ذاتية لهذا فهو
المقوم اقول المعني بالطبيعة الاصلية حقيقة الشيء وماهيته التي هي معروض العوارض واللوازم وقد اختلفوا في ان ذلك هل هو من قبيل
الذاتيات ام لا فمنع بعضهم من ذلك من حيث ان الذاتي انما يكون منسوبا الى الذات فلو كان الانسان مثلا ذاتيا لكانت ذاتيته انما تتحقق بالنسبة
الى الاشخاص الداخلة فيه فلا يخلو اما ان يكون نسبته بالذاتية الى حقيقة الشخص وماهيته وذلك هو الانسان فيكون
الانسان ذاتيا للانسان فيكون الشيء منسوبا الى نفسه هذا خلف واما ان يكون ذاتيا لتلك الاشخاص من حيث هي اشخاص لكن الشخص ليس هو ذلك
المعنى بل الانسانية فقط مع امور مشخصة مثل لونه ومقداره فيكون تلك المشخصات ذاتية لتلك الاشخاص وحينئذ لا يكون للانسانية من كونها ذاتية للشخص
الا ما لتلك المشخصات ثم ان الشيخ اجاب عن ذلك فقال المعني بالذاتي هو الكلي الذي يكون ارتفاعه سببا لارتفاع ماهية الجزئيات واما
الذي لا يكون ارتفاعه سببا لارتفاع تلك الجزئيات سواء كان يمتنع الارتفاع كاللوازم او يمكن الارتفاع كالعوارض الغير اللازمة فلا يسمى
ذاتيا واذا ثبت ذلك فنقول ان ذاتية الانسان انما يكون بالنسبة الى الاشخاص ولا يلزم من كون الانسانية ذاتية لها ان يكون المشخصات

ذاتية لها ايضا لان ارتفاع الانسانية سبب لارتفاع تلك الاشخاص فاما ارتفاع تلك الاعراض المشخصة فانها لا يكون سببا لارتفاع
تلك الاشخاص بل منها ما هو يمكن الزوال عن الاشخاص مع بقائها ومنها ما لا يكون يمكن الزوال ولكن لا يكون ارتفاعها سببا لارتفاع الاشخاص
فظهر انه ليس نسبة الانسانية الى الاشخاص كنسبة المشخصات اليها هذا ما ذكره الشيخ وان كان فيه موضع بحث كثير واذا عرفت
ذلك فقوله ولان الطبيعة الاصلية مقومة لشخص شخص معناه انه لما كانت الانسانية مثلا مقومة للاشخاص التي تحتها لحينئذ يكون
عدمها سببا لعدم تلك الاشخاص ثم ان للشخص وراء تلك الماهية صفات اخر زائدة عليها وهي العوارض فحينئذ يكون الماهية جزءا من
الشخص والجزء مغاير للكل فلا جرم صح نسبة الانسانية الى الشخص بالذاتية فظهر ان الدال على الماهية معدود من الذاتيات والتحقيق
عندي انه ليس كذلك لان كون الانسان ذاتيا اما ان يكون بالقياس الى القدر المشترك بين اشخاص الانسانية فيصير المعنى ان
الانسان ذاتي للانسان واما ان يكون ذاتيا بالقياس الى الجزئيات الداخلة تحته لكن ماهية ذلك الجزئي لا يتكون من الانسانية التي هي
بحث تمامه المشترك بل انما يتكون منها وتمامه الممتاز عما شاركه في الانسانية واذا كان كذلك لم تكن الانسانية تمام ماهية ذلك
الجزئي بل جزء من تلك الماهية فالحاصل ان الذي يكون الانسانية تمام ماهيته استحال كون الانسان ذاتيا له لاستحالة كون الشيء
منسوبا الى نفسه والذي لا يكون الانسانية تمام ماهيته لا يكون الانسانية بالنسبة اليه دالة على الماهية فاذا الشيء الواحد
بالنسبة الى الشيء الواحد يستحيل ان يكون ذاتيا ومع ذلك دالا على ماهيته الى العرض اللازم الغير المقوم

واما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها مثل كون
المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا لكن بعدما تقوم المثلث باضلاعه
الثلثة ولو كانت امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وامثال هذه ان كان لزومها
بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع مع كونها غير مقومة وان كان لها وسط تبين به علمت وجوبه ويعني
بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم
بل كان لازما ايضا فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط وان كان
الوسط لازما متقدما واحتاج الى توسط لازم اخر ومقوم غير مستند في ذلك الى لازم بلا وسط تسلسل ايضا الى غير النهاية فلا بد
في كل حال من لازم بلا وسط فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ولا يلتفت اذا الى ما يقال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم
ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لاخر او مفاوتا

الشرح

كل صفة فاما ان يكون واجبة الثبوت للموصوف
او لا يكون فان كانت واجبة الثبوت للموصوف فانه يكون لازما اذ لا معنى للازم الا ما لا ينفك الشيء عنه ثم ان اللازم اما ان يكون
جزءا من الملزوم او لا يكون فالاول هو الذاتي والثاني هو العرضي فظهر من هذا ان الذاتي ايضا لازم لكن الاصطلاح قد وقع على تخصيص
اسم اللازم بالوصف الذي لا ينفك عنه ولا يكون داخلا فيه والشيخ رحمه الله رسمه بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها واعلم
انه يجب حمل الصحبة ولا ينتقض بالعرض المفارق فانه مصاحب للماهية وليس جزءا منها مع انه ليس من قبيل اللوازم فاما اذا حملنا

الصحبة على دوام الصحبة حتى يصير الرسم هكذا اي اللازم هو الذي يكون دائم الثبوت للماهية ولا يكون جزءا منها لا يتوجه عليه هذا
النقض وفيه بحث اخر وهو ان الشيء قد يكون واجب الثبوت مع الشيء اتفاقا ولا يكون لازما له فان كون الانسان لا ينفك عن كون الحمار ناهقا
ومع ذلك فانه لا يجعل احدهما لازما للاخر فعلى هذا اما ان يحكم بان امثال ذلك من قبيل اللوازم او يحمل كلام الشيخ على الحصر ما يفهم من ظاهر
وهو ان اللازم هو الذي لا ينفك عنه الشيء لامر عائد اليه ولا يكون جزءا منه وانما قلنا لامر عائد اليه لان اللوازم منها ما هي من لوازم الماهية ومنها
ما يكون من لوازم الوجود وكلاهما قد يكون بوسط وقد يكون بغير وسط فلو قلنا اللازم ما لا ينفك عنه الماهية لنفسها يلزم ان يخرج عنه لوازم
الوجود واللوازم ذوات الاوساط فاما على العبارة التي اخترناها فانه لا يتوجه شيء من ذلك قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا
لقائمتين اقول ذكر ذلك مثالا للازم غير المقوم وانما اورد هذا المثال لان الصفات منقسمة الى ما لا يحتاج في تحققها للموصوف الى اعتبار
شيء من الخارج والى ما يحتاج الى ذلك فالاول مثل كون الذات ابيض واسود وضاحكا ومتعجبا فانه لا يحتاج هذه الصفات الى الغرض والاعتبار
والثاني مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين فان هذه الصفة لا يتحقق للمثلث الا بالقياس الى شيء خارج عنه وهو الزاويتان القائمتان
ثم ان هذه الصفات الاعتبارية غير متناهية فان زوايا المثلث مثل قائمتين ونصف اربع قوائم وثلث ست قوائم وهلم جرا الى ما لا نهاية له
من المراتب فظاهر بين ان امثال هذه الصفات غير متناهية ولما كان مراد الشيخ ان يبين ان من الصفات اللازمة ما لا يكون ذاتية لا جرم
اورد المثال من الصفات الاعتبارية التي هي غير متناهية حتى يمكنه بيان انها ليست من قبيل المقومات بما ذكره من انها لو كانت من قبيل
المقومات لزم ان يكون للشيء مقومات غير متناهية فهذا هو الفائدة في ايراد المثال وهاهنا اشكال وهو ان هذه الصفات الاعتبارية لا وجود
لها في الخارج والا لزم ان يجتمع في الذات الواحدة صفات موجودة غير متناهية وذلك محال لما برهن ان صفات حقيقية لا وجود لها الا في
الاذهان واذا لم يكن لها وجود خارجي امتنع ان يكون لزومها للماهية في الخارج فان لزومها للشيء في الخارج فرع على ثبوتها في الخارج بل هذه
الصفات لازمة للماهية في الذهن وهي في الذهن متناهية لان الذهن لا يمكنه استحضار تلك النسب الغير المتناهية على التفصيل دفعة
واحدة فظاهر انما يوجد من تلك النسب متناهية فلا يلزم من تقوم الماهية بامثال هذه الصفات تقومها بامور غير متناهية ويقدح في دليله
ان يقال كل ما كان مقوما للماهية وجب حصولها في الذهن وفي الخارج ولما عرفنا انفكاك الماهية عن هذه الصفات في الخارج عرفنا انها غير
مقومة لها اصلا لكنها لازمة لها في الذهن فقد وجد الا انها للماهية لا يكون من قبيل المقومات اذا ذكرنا هذا الحق يكون ذلك اعراضا عما
تمسك الشيخ به في بيان ان هذه ليست من قبيل المقومات فان قيل ما البرهان على ان الماهية الواحدة لا يتقوم باشياء غير متناهية فنقول لان
الذهن لا يقوى على استحضار امور غير متناهية على التفصيل فلو تركبت الماهية من امور غير متناهية امتنع العلم بها لان العلم لا يحصل
وهو ان تلك الاجزاء اما ان يفتقر بعضها الى البعض افتقارا طبيعيا او لا يفتقر فالقسم الاول وهو ان يكون احد جزئيه عاما والاخر خاصا
فيفتقر العام الى الخاص مثل افتقار الحيوان الى الناطق فلو كان للشيء الواحد اجزاء لا نهاية لها وجب ان يكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك
محال واما القسم الثاني وهو ان لا يفتقر شيء منها الى الاخر بل يكون كل جزء في وجوده وحقيقته مستغنيا عن الاخر فحينئذ لا يكون لذلك
المجموع وحدة حقيقية طبيعية بل بالعرض وليس كلامنا فيه بل في الاول قوله وامثال هذه وان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم

وكانت ممتنعة الرفع فى الوهم مع كونها غير مقومة اقول المقصود من هذا الفصل بيان ان ما التبس بذلك فقد يكون ممتنع الرفع على الوهم ولما تبين ان من اللوازم ما هو غير داخل فى الماهية بنى على ذلك غرضه فقال وذلك اللازم اما ان يكون لزومه بوسط او بغير وسط فان كان لزومه بغير وسط كان لزومه لتلك الماهيات بيّنا وكان يمتنع رفعه عنها فى الوهم والبرهان على ان ما يكون لزومه بغير وسط كان بيّنا هو ان الماهية لما هى هى مقتضية لذلك اللازم فاذا عقلنا الماهية وجب ان نعقل منها انها لما هى هى تقتضى ذلك اللازم ولما كنا اذا عقلنا ذلك الماهية كما هى هى واذا عقلنا منها انها مقتضية للازم الفلانى وجب ان نعقل اللازم الفلانى لان العلم باضافة امر الى امر متضمن العلم بكلى المضافين فهذا ما قيل فى هذا الباب وفيه بحث لا بد من ذكره فان لقائل ان يقول ان لزم من العلم بالماهية العلم بلازمها القريب ذلك القريب علة قريبة للازم الثانى فحينئذ يجب ان يعلم اللازم الثانى وان يعلم من ذلك اللازم الثالث وكان يجب ان يكون العلم بالماهية مقتضيا للعلم بجميع اللوازم القريبة والبعيدة وذلك محال فثبت ان العلم بالماهية لا يقتضى العلم بلازمها وايضا فلان ماهية العلة غير مقولة بالقياس الى المعلول وعلية العلة مقولة بالقياس الى المعلول فاذا ماهية العلة مغايرة لعليتها فاذا لا يلزم من العلم بماهية العلة العلم بذلك المعلول اذ ليست حقيقة العلة متعلقة اصلا بالمعلول والا لم تكن علة فنقول هذه الشكوك وان جللناها فى كتابنا الكبير لكنا نقول هاهنا العلم بماهية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول الا بشرط اخر وهو حصول تصور المعلول بانه وهو ان ماهية العلة وحدها لا تكفى فى حصول العلية لان العلية امر اضافى والامور الاضافية لا يكفى فى حصولها الشىء الواحد بل لا بد من حصول كلى المضافين واذا لم يكن ذات العلة مستقلة باقتضاء حصول صفة العلية لا جرم لم يكن العلم بذات العلة كافيا فى حصول العلم بالعلية واذا كان كذلك لم يكن العلم بذات العلة موجبا حصول العلم بالمعلول فاما ذات العلة وذات المعلول فانهما لذاتيهما يقتضيان الوصف الاضافى وهو العلية والمعلولية لا جرم عند حصول تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب احدهما الى الاخر فظاهر بين من ذلك ان العلم بحقيقة العلة وان كانت لا تقتضى العلم بوجود المعلول لكن تحقق بحقيقة العلة وتصور حقيقة المعلول يقتضيان التصديق بكون احدهما علة والاخر معلولا وهذا هو المعنى بقولنا اللازم الذى يكون بغير وسط يكون بين الثبوت اى اذا تصور حقيقة العلة وحقيقة المعلول امتنع عند ذلك ان لا يصدق بثبوت احدهما للاخر واذا ثبت ان تصور العلة انما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب له عند تصور المعلول ثم من الجانبان لا يحصل تصور المعلول عند تصور العلة لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلم بثبوت كل اللوازم القريبة والبعيدة واما السؤال الثانى فهو ايضا خارج لانا لا نسلم ان العلية مغايرة لحقيقة ذات العلة لكنا ندعى ان تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علة لذلك المعلول كما بيناه برهان اخر على ذلك وهو انا عقلنا الماهية فانه بقى بعض لوازمها مجهولة لنا وكنا نعرف تلك اللوازم المجهولة فلولا وجود لوازم بينة الثبوت للشىء والا لزم اما التسلسل واما عدم تلك اللوازم وكلاهما باطلان فان قيل نعرف وجود تلك اللوازم المجهولة بواسطة الذاتيات فنقول لولا ان تلك اللوازم ما هى بينة الثبوت لتلك الذاتيات والا لزم المحال فالحاصل ان الامكان طلب المجهول لا بد ان يكون من اللوازم ما هو مجهول ومنها ما هو بين الثبوت حتى يطلب بذلك المعلوم تلك المجهولات وهذا البرهان كاف فى اصل المقصود قوله وان كان لها وسط بينه علمت واجبة واغنى الوسط

الى قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا للاخر او مفاوتا اقول انه لما ذكر فى اول التقسيم ان لزوم اللازم اما ان يكون بوسط او بغير وسط احتاج الى تعريف الوسط فقال الوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وحقيقته ان العلم صورة مطابقة للمعلوم واذا كان الشىء متوقف الوجود على وجود الاخر يكون وجود الاخر موثرا فيه وعلة له فكذلك يتوقف تلك الحاجة الى العلم بثالث الانسان فان ثبوت صفة الضحك له معلول لثبوت صفة التعجب فاذا نسبنا الضحك الى الانسان ممونا باعتبار صفة التعجب لم يكن الضحك واجب الثبوت له فلذلك لا يحصل من العلم بكونه انسانا العلم بكونه ضاحكا ولما كانت صفة التعجب علة للضحك لا جرم متى علم وجود التعجب لا بد من ان يحصل العلم بوجود الضحك حتى ان قائلا اذا قال الانسان ضاحك فقيل له فلم فقال لانه متعجب افاد ذلك العلم بوجود الضاحكية فالمتعجبية انما قرنت بصيغة التعليل لانها لما كانت هى العلة للضاحكية لا جرم كان العلم بثبوتها علة للعلم بثبوت الضاحكية وكما ان التعجب متوسط بين الانسان والضاحك فى الوجود الخارجى كذلك العلم به متوسط بينهما فى الثبوت الذهنى وهاهنا ابحاث كثيرة وشكوك صعبة لكنها غير لايقة بهذا الموضع واذا عرفت حقيقة الوسط وانه لماذا يقترن به صيغة التعليل فنقول كل لازم بفرض فاما ان يكون لازما للذات او لشىء داخل فيه او لشىء خارج عنه فان كان لزومه لنفس حقيقة الملزوم فلا يكون لزومه لتلك الحقيقة بواسطة شىء اخر وقد فرض بواسطة هذا خلف وان كان لزومه بواسطة شىء داخل فى حقيقة الملزوم فذلك هو ان يكون المتوسط بينه وبين الملزوم مقوما للملزوم فنقول الواسطة لما كانت مقومة للملزوم فاللازم اما ان يكون مقوما للوسط او لا يكون فان كان مقوما للوسط والوسط مقوم للملزوم كان اللازم مقوما للمقوم اى هو داخل فيما هو داخل فى الذات فيكون هو ايضا داخلا فى الملزوم فالخارج عن الملزوم غير خارج عن الملزوم بل هو داخل فيه هذا خلف واما ان كان اللازم غير مقوم للوسط فاما ان يكون لزومه بغير وسط فيكون بينا او بوسط فيعود التقسيم الاول من الراس ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهى الى ما يلزم المقوم بلا وسط وذلك هو المطلوب واما ان كان المتوسط بين اللازم والملزوم شيئا خارجا عن الملزوم غير مقوم له فحينئذ ينقل الكلام الى كيفية لزوم ذلك المتوسط للذات الملزومة فاما ان يكون بواسطة مقوم او بواسطة لازم ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهى الى لازم يلزم الذات بغير وسط او يلزم ما يقوم الذات بغير وسط وذلك هو المطلوب واقول لكن تحرير هذا البرهان يجب ان يكون اقرب الى الفهم هكذا الماهية لما هى هى تقتضى شيئا من هذه اللوازم او لا تقتضى فان اقتضت شيئا من تلك اللوازم فذلك اللازم يكون معلول نفس الماهية فلا يكون بينه وبين الماهية واسطة اذ لو كان هناك واسطة لكان المؤثر فى ذلك اللازم تلك الواسطة لا الماهية وقد فرض كذلك هذا خلف وان لم تكن منها ما تقتضيها الماهية من حيث هى كانت الماهية من حيث هى هى واجبة الاتصاف بشىء منها فلا يكون شىء منها لازما لتلك الماهية وقد فرضناها لازمة هذا خلف فهذا البرهان القاطع يوجب القول بوجود لازم من غير واسطة سواء جوزنا التسلسل او لم نجوز فظهر وجود لازم بين الثبوت ممتنع الرفع فبطل بهذا قول من قال الذاتى ما يكون بين الثبوت ممتنع الرفع واعلم انه لم يقم البرهان على ان الصفات الغير الاضافية ما هو خارج عن الماهية بل انما يثبت ذلك فى الصفات الاعتبارية لا جرم اورد المثال من هذا الباب ايضا وهو كون عدد اما مساويا للاخر او مفاوتا فان المساواة والمفاوتة انما يعقلان بالقياس الى الغير واعلم انك ان تمسكت بهذا المثال فى ابطال قول من يرسم الذاتى بانه الذى يمتنع رفعه عن الشىء وجودا وتصورا هكذا

لان هذه صفة بينة الثبوت للشيء ثم انها غير مقومة لما ثبت من ان الصفات الاضافية لا تكون داخلة في تقويم غير الاضافي وعند هذا
لا يحتاج الى بيان ان ثبوتها للملزوم بواسطة او غير واسطة ومن الامثلة التي تمسك بها في ابطال ذلك الرسم ان الزوجية للاربعة ليست من الذاتيات
لانها اما ان تكون خاصة للاربعة او مختصة بها او تكون مشتركة بينها وبين غيرها والاول باطل لان غير الاربعة يشارك الاربعة في الزوجية والثاني باطل
لان الزوجية لما كانت ذاتية للاربعة وجب ان يكون ذاتية لكل عدد زوج ولو كان كذلك
لاستحال ان يعقل عدد زوج الا اذا عقلت زوجيته وليس الامر كذلك فان الانسان ربما يعقل عددا كبيرا زوجا وان كان يشك في زوجيته
الى ان يعرف ذلك بعد النظر والفكر ولو كانت ذاتية لما كان كذلك فبطل ما قالوه الى العرضي الغير اللازم واما المحمول
الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون
الانسان شابا او شيخا وقائما او جالسا **الشرح** لما كانت الصفات الخارجة عن الذات منقسمة الى ما لا ينفك الذات عنه و
هو اللازم والى ما ينفك وهو المفارق وذكر الشيخ من الاحكام المتعلقة باللازم ما رآه لائقا بهذا الموضع عدل الى بيان المفارق و
هو الذي ينفك الذات عنه وقسم ذلك بنوعين من القسمة الاولى البطيء والسريع فالبطيء مثل كون الانسان شابا او شيخا والسريع مثل
القيام والقعود والثاني بالسهل والعسر والفرق بينه وبين الاول ان الشيء قد يكون سهل الزوال لكنه يبقى مدة فلا يكون سريع الزوال وكذلك قد
يكون عسر الزوال لكن لا يدوم الا قليلا مثل الامراض الحادة فانها سريع البحرانات والامراض المزمنة المتطاولة البحرانات فانها بطيء الزوال
ولما كان اللازم يسمى ثابتا فالذي ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره
الى الذي يسمى اخرون ما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا غير هذا المعنى وذلك المحمول الذي يلحق
الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان
من السقم والصحة وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلون به من الفطوسة للانف وقد يمكن ان
يرسم الذاتي برسم ربما جمع الوجهين جميعا والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة
للابيض فانها امر يلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى
اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان **الشرح** من المحمولات ما يوجد في حده موضوعاتها
وهي المقومات ومنها ما يوجد في حدها الموضوع او معروض الموضوع او جنس ذلك المعروض او موضوع جنس المعروض فالاول كما يوجد
الانف في حد الفطوسة والثاني كما اذا قيل الابيض مفرق للبصر فالموضوع هو الابيض ومعروضه هو الجسم وهو ماخوذ في حد مفرق
البصر كما اذا قيل الزوج اذا ضرب في الفرد يحصل به الزوج فالموضوع هو الزوج المضروب في الفرد ومعروضه هو العدد وهو ماخوذ
في حد الزوج الذي هو المحمول والثالث كما اذا حمل على المثلث انه قائم الزوايا فالمحمول هو قائم الزاوية والموضوع هو المثلث وجنسه السطح
والرابع كما اذا حمل على زوج الزوج شيء فان زوج الزوج جنس لزوج الزوج والعدد معروض للزوج فهذه الاقسام الاربعة تسمى اعراضا ذاتية
لكن بشرط ان لا يصير اعم من موضوع العلم الذي يكون تلك المسائل مسائل له فان كان المحمول اعم من موضوع ذلك العلم لم يستعمل

على الوجه العام بل الخاص ذلك الموضوع فيكون الحد المستعمل في الطبيعيات مخصصا لما يكون طبيعيا وكذلك القول في اشباه هذا المثال
واذا عرفت هذه الاقسام فنقول كل محمول يوجد في حده اما الموضوع او مقوماته كما عددناه فانه يسمى عرضا ذاتيا في كتاب البرهان وقد يستعمل
العرض الذاتي في معنى اخص من ذلك وهو الذي يوجد جوهر الموضوع في حده حتى ان الذي يوجد جنس الموضوع او ما يقوم ما ذكرناه فانه لا يسمى
ذاتيا والشيخ ابان العرض الذاتي في هذا الكتاب بهذا المعنى وتمام الموضوع انه يحتمل ان ينقسم هكذا فنقول كل ما يحمل على موضوع فاما ان
يكون داخلا فيه وهو المقوم او خارجا عنه ولا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه عنه او لا يمتنع فان امكن انفكاكه عنه فليس الا ما ينبه وان
امتنع انفكاكه عنه فالمؤثر فيه اما الماهية واما صفة من صفاتها واما شيء خارج عنها ويحال ان يكون المؤثر شيئا خارجا والا لعرب
الماهية عن ذلك الوصف عند فرض عدم ذلك الخارجي وذلك محال فبقي القسمان الاولان وهو ان يكون المؤثر فيه هو نفس الماهية او
صفة من صفاتها فاما الذي يكون المؤثر فيه هو نفس الماهية فهو الذي يقتضيه تلك الماهية لذاتها وحقيقتها واما الذي يقتضيه
صفة من صفات تلك الماهية فتلك الصفة اما ان تكون مساوية للماهية في العموم والخصوص او لا تكون مساوية لها فاما التي تكون
مساوية للماهية في العموم والخصوص مثل ان الانسانية تقتضي التعجب الموجب للضحك ولما كانت الانسانية علة لعلة الضحك صح ان
يقال الانسانية بجوهرها تقتضي الضحك وحينئذ يحمل قول الشيخ العرض الذاتي هو المحمول الذي يلحق من جوهره على ما يعم القسمين اعني
ما يؤثر فيه الماهية لا بواسطة او بواسطة لا يكون اعم منها حتى يستقيم قوله واما الذي يخالف هذه الماهيات فهو الذي يلحق الشيء
لاجل امر اعم او اخص والا فمن الجائز ان يكون الذي لا يلحقه بسبب ماهيته بل يلحقه بسبب وصف اخر اعم او اخص بل بسبب وصف
مساوله كما ذكرنا من الضاحك اما ما يلحق الموضوع بسبب وصف لا يساويه فذلك الوصف اما ان يكون اعم منه كما اذا قيل
الابيض متحرك فان المتحرك لم يحمل على الابيض لكونه ابيض بل لكونه جسما وهو اعم من الابيض واما ان يكون اخص من الموضوع كما اذا قيل الحيوان
يضحك فان الضحك لم يحمل على الحيوان الا لما هو اخص منه وهو الانسان واذا ظهر ذلك فنقول الوصف الذي يلحق الموضوع لامر اعم منه
فاما ان يلحقه لمعروض الموضوع او لجنس موضوعه او لموضوع جنسه على ما ذكرنا فان ذلك يسمى عرضا ذاتيا لكن بشرط ان لا يكون اعم من موضوع
الصناعة كما بيناه فهذا التقسيم يوضح المقصود واعلم ان المتقدمين كانوا يقولون العرض الذاتي لا يوخذ في حده الموضوع او ما يقوم
الموضوع مثل الفطوسة للانف والشيخ اورد هذا الكلام بهذه العبارة في الشفا وتبعه على ذلك الفضلاء من المتاخرين لكنه في الحكمة المشرقية
بين ان ذلك باطل لان الموضوع متميز في الماهية والوجود عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا فان الاعراض غير متعلق في
ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بالموضوعات لعرضيتها والعرضية ليست من المقومات بل من اللوازم فظهر انه لا يجوز ان يقال الموضوع يوخذ
في حد العرض لاجل هذه الدقيقة عدل عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى قوله هو الذي يلحق الموضوع من جوهره واما قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي
برسم ربما جمع الوجهين جميعا اقول ذلك الرسم هو ان يقال الذاتي ما يحمل على الشيء لما هو هو والذي يقتضيه الشيء لما هو هو وذلك لان الماهية هيئة
تقتضي المقومات اقتضاء المعلول وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول وعلى هذا نقول المحمول الذي يقتضيه ماهية الموضوع
لما هي هي اما ان يكون من المقومات او من العوارض فاما المقومات فاما ان يكون اعم او اخص او مساوية له فاما الاعم فهو الجنس القريب

لان امضا الانسانية للحيوانية لا بسبب وصف اخر اعم منه وان كانت الحيوانية اعم واما فصل الجنس القريب فذلك بسبب الجنس القريب فلا يكون من هذا الباب واما المساوي فهو الفصل المقوم واما الاخص فهذا لا يمكن ان يكون من جملة الذاتيات الداخلة في ماهية الشيء والا لكان اخص الكون من جملة الذاتيات الداخلة في ماهيات انواعه واما العوارض فاما ان يكون اعم او اخص او مساوية فالاعم مثل كون الزوايا من جهة واحدة مساوية لقائمتين فانه اولى للخط الواقع على خطين الحاصل زاويتين من جهة واحدة متساويتين والاخر الحاصل انهما مختلفتين لكن التساوي لقائمتين متساويتان واما الاخص فهي العوارض الخاصة بجنس ما التي لا تعمه ولا يحتاج الى ان يصير بجنس نوعا معينا لتثبت لها مثل ان الجسم لا يحتاج في ان يكون متحركا وساكنا الى ان يصير حيوانا ولكنه يحتاج في كونه ضحاكا الى ان يصير او كاتبا انسانا فهذا ما يتعلق بهذا الباب

الى المقول في جواب ما هو كاد المتطبعون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الدال على الماهية وبين المقول في جواب ما هو فان انتهى بعضهم ان من كان الذي يدل الله قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم ثم يتكلمون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس ويستعملها لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفنا الماهية وانما تحقق بمجموع المقومات فيجب ان يكون الجواب بالماهية وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه لغة هو انما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو باجتماع ماهيته وغيره وبالحد حتى يجعل ذاته المطلوب في هذا السؤال حقيقتها والامر اعم لا هو هويتها الشيء ولا مفهوم اسمه المطابقة وهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث وان يرجعوا الى فيما بينهم دالين على ما اصطلحوا عليه عندنا لنقل ما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن البعد ولكن الظاهرين في العرف غنى

الشرح ان بعضهم لم يفرق بين الدال على الحد وبين الدال على الماهية وبعضهم جعل الدال على الماهية ما ذاتيته اعم ولا يخيان بعم من هذا انهم يوجبون ان يكون الدال على الماهيات اعم الذاتيات بل يوجبون فيه ان يكون اعم من نوعيته ويكون مشتركا بينه وبين غيره وهذان المذهبان باطلان لان صيغة ما هو وضعت لان الطالب عن حقيقة الشيء وليست الماهية هي القدر المشترك بينها وبين غيرها والا لكانت هي غيرها بل ماهية الشيء عبارة عن المجموع الحاصل ما به الاشتراك وما به الامتياز فلا جرم وجب ان يكون الجواب بتمام تلك الماهية بل كل واحد من الاجزاء داخل في الجواب لكنه ليس تمام الجواب والا لكان كل هو عين كل واحد من اجزائه وذلك محال فان قيل فما بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فرق فنقول الفرق هو ان كل واحد من الاجزاء اذا صارت مذكورة بالمطابقة في طريق ما هو واذا صارت مذكورة لا بالمطابقة بل بالتضمن فهي تكون داخلة في جواب ما هو واعلم ان بناء هذه الحجة على ان صيغة ما هو على مفهومها اللغوي وهو كونها طالبة للحقيقة فاما اذا ادعى مدع اصطلاحا جديدا على ان ما هو لا يطلب به حقيقة الذات بل الوصف المقوم العام فانه لا يصير محجوجا بهذه الحجة ولكنه يجب عليه اثبات ذلك الاصطلاح مع انه لا يحتاج الى تغيير الوضع الاصلي اصلا ومما يبطل مذهبهم اتفاقهم على ان فصل الجنس لا يصلح ان يكون مقولا في جواب ما هو مع انه من الذاتيات العامة فبطل ما ذهبوا اليه وصح ان الدال على الماهية هو الدال على جميع مقومات ما سئل عنه اما بالمطابقة واما بالتضمن

الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير بحسب مفهوم العرف ثلاثة احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم مثل دلالة الحيوان الناطق على الانسان والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسال عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وانسان وثور ما هي وهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الفرس والانسان ونحوه فاخص دلالة مما يشمل تلك الماهية واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليس يدل لا ان على الماهية وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك وامثال ذلك بحسب المطابقة هو مجرد انه شيء له قوة حس او قوة حركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حتى يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الا جسما واذا قلنا الفطنة لدى يدل على كذى فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن دون الالتزام وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود ولو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عن ما هو هو ان يقال لتلك الجماعة انها حيوانات ويكون اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما تشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها التي تخصها وما في جملتها وضعا شاملا لا انما على عام اخص دل واحد منها هذا واما الثالث فهو ما يكون بالشركة والخصوصية معا مثل ما اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس واذا سئل ايضا عن زيد وحده ما هو لست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به انه انسان لان الذي يفضل به زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له لا يتعذر علينا ان نقدر غيرها اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يكون انسانا اما انه لم تلوثه مما يكون منه فيكون انسانا تاما واما انه لا يتم فلا يكون الا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم يلحقه لو لحق جعلته انسانا بل لحقته اضدادها ومغايراتها لكان يكون حيوانا غير انسان فهو ذلك الواحد بعينه بل انما يجعله حيوانا ما يتقدم فيجعله انسانا فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي

الشرح اعلم ان المطلوب اما ان يكون ماهية شخص واحد او ماهية اشخاص كثيرة فالاول هو الدال على الماهية بالخصوصية المحضة وهو كما اذا قيل زيد ما هو فان هذا يكون طلبا لماهية زيد بخلاف ما اذا قال زيد من هو فانه يكون ذلك طلبا للعوارض المشخصة واما الثاني فاما ان يكون المطلوب ماهية اشخاص مختلفة بالحقائق كان الجواب بذكر جميع المقومات المشتركة بين تلك الكثرة وذلك هو الدال بالشركة المحضة اذ لو لم يكن ذلك هو الجواب لكن الجواب ذلك اما ان يكون اعم من تمام المشترك او اخص منه او مساويا فان كان اعم من تمام المشترك لم يكن كل المشتركات مذكورة وان كان اخص منه لم يكن ذلك مشتركا وان كان مساويا فلا يخلو اما ان يكون مساويا في العموم او في الحقيقة فالمساوي في العموم مثل الفصل فانه مساو والنوع لكنه لا يساويه في الحقيقة فان النوع يتضمن الجنس والفصل لا يتضمنه فان كان الجواب

مساويا لتمام المشترك في العموم لا في المفهوم فحينئذ بقي بعض الذاتيات غير مذكورة بالمطابقة او التضمن وهو غير ... وان كان
مساويا لتمام المشترك في المفهوم فهو تمام المشترك اذ يمتنع ان يكون جوابان متباينان كلاهما يدل على تمام المشترك من الذاتيات ولما كان المطلوب
ماهية اشخاص غير مختلفة الحقيقة فذلك هو الدال بالشركة والخصوصية فان ما هو تمام ماهية كل واحد بعينه مشترك فيه وبين غيره ولو كان
لكل واحد منها ذاتي وراء المشترك لكان امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف فهذا الذي ذكرناه تقسيم
حاصر يوضح المقصود من هذا الباب من غير تعرض لشيء من الامثلة اصلا ومع هذا فانه يجب علينا تفسير مشكلات هذا الباب من الفاظ الكتاب
فقوله اصناف الدال على الماهية من غير تغير مفهوم العرف فلعله اراد به انا لو عنينا بالمفهوم من صيغة ما هو واصطلحنا على تخصيصه
بطلب الذاتي العام فانه لا ينقسم الى الاقسام الثلثة فانه لما كان طالبا للذاتي العام استحال ان يكون ذلك دالا على الخصوصية المحضة
او الشركة والخصوصية بل دلالته اما بالشركة المحضة وقوله احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم
يريد به ان المدلول عليه بالاسم والحد واحد لكن دلالة الاسم اجمالية ودلالة الحد تفصيلية واعلم انه ليس دلالة الحد على ماهية الاسم الاسم
كيف كان دلالة الخصوصية فان دلالة حد الحيوان على ماهية اسمه ليست دلالة الخصوصية المحضة بل الصحيح ان يقال مثل
دلالة الحد على ماهية اسم النوع والظاهر ان مراد الشيخ ذلك وقوله واما مثل الحساس او المتحرك بالارادة طبعا وان ازلنا انهما
مقومان مساويان لكنهما محمولان فليسا بدالين بالشركة اقول انما قال وان ازلنا انهما مقومان لان المشهور انهما فصلان مقومان
للحيوان في درجة واحدة وهو باطل لانه اما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالتقويم فحينئذ يستغني المقوم بكل واحد منهما عن الاخر
منهما فيكون كل واحد منهما مقوما وغير مقوم هذا خلف او يكون الواحد مستقلا بالتقويم دون الاخر فيكون الفصل هو ذلك المستقل لا غير
او لا يكون واحد منهما مستقلا فلا يكون المجموع ايضا مقوما لانه مقوم كل واحد منهما كل واحد منهما يجب ان يكون مقوما لمحله لان الصفة
الحالة اذا لم تكن مقومة للمحل ولا شيء من مقوماته فاذا لا يكون المحل مقوما لمقوم ذلك المجموع فيمتنع ان يتقوم به فظاهر ان الشيء الواحد لا يكون
له فصلان في درجة واحدة فاذا الحس والحركة الارادية ليسا مقومين بل هما لازمان من لوازم الفصل الحيوانية التي هي المقوم للحيوان وقوله
ان المفهوم من الحساس والمتحرك بحسب المطابقة الى اخره اقول حاصل هذا الكلام ان الحساس وان كان لازما للحيوان طردا وعكسا لكنه غير
دال على الجسمية بالتضمن ولا يكون صالحا لان يقال في جواب ما هو واما بيان ان الحساس غير دال على الجسمية بالتضمن فقد انضم في بيانه
على قول الحساس مفهومه انه شيء ماله الحس واما ان يعلم بطريق اخر فعلمنا ان الحساس لا دلالة له على الجسمية ولقائل ان يقول ان الحيوان
ايضا مفهومه شيء ما ذو حياة واما ان ذلك الشيء جسم فانما يعلم بطريق اخر لا من اللفظ وكل ما يقال في جواب عن الحيوان امكن ذكره ايضا في الحساس
فيشبه ان يكون هذه الحجة اقناعية والبرهان ان يقول كل حقيقتين متساويتين في بعض الذاتيات ومختلفتين في بعضها فانا نقطع ان الذي
فيه الاشتراك غير ما به الاختلاف مثلا الانسان والفرس اشتركا في الحيوانية واختلفا في الناطقية والصاهلية ومن المعلوم ان الحيوانية
مغايرة للناطقية والصاهلية والانسان عبارة عن مجموع الحيوانية التي بها يشارك الفرس والناطقية التي بها يخالفه فيكون اللفظ الدال
عليه دالا عليه بالتضمن ولما كانت الحيوانية مغايرة للناطقية ومخالفة لها في الحقيقة لم يكن اللفظ الدال على احدهما دالا على الاخر بالتضمن

بل ربما يظن ان احدهما يكون لازما للاخر فيكون اللفظ الدال على احدهما دالا على لازمه بالالتزام فظاهر بين ان اللفظ الدال على
الجسمية دال على جنسها وفصلها بالتضمن واما اللفظ الدال على فصلها لا يكون دالا على جنسها الا بالالتزام فان قيل اذا قلت حساس
فقد اشرنا الى طبيعة الجنس لانك اذا قلت حساس عنيت به انه ذو نفس حساسة وحد النفس الحساسة هو كمال الجسم طبيعي الى من
شانه ادراك الجزئيات فاذا الحساس تضمن الدلالة على الجسم فنقول ان النفس لها ذات وحقيقة ولها اضافة الى البدن لانها كمال له
فاذا حد النفس بهذه الاضافة كان ذلك رسما لها لا حدا وانما يحصل للجسم الفصل الجاعل له نوعا من الحيوان بانضمام ذات النفس اليه
ثم يتبعه التوابع واللواحق بعد ذلك والحيوان من جملة تلك اللواحق مخصوص لا مفصول ... باعتبار البسيط يحتاج الى ان رسمها وعند
ذلك يحتاج الى ان يلتفت الى موضوعاتها ولوازمها في الوجود واما القوى اذا اخذت مع تلك الاضافات فان ذلك المجموع لا يكون فصلا لان الفصل
مقدم على تلك النوع وتلك النسبة متاخرة عن تلك النوع واذا ثبت عن غيره فاما يحدد به المشار فهو الحساس فلا جرم كانت دلالة الحيوان
على الجسمية بالتضمن ودلالة الحساس عليها الا بالالتزام واما بيان ان المدلول عليه بالالتزام غير معتبر اما اولا فلانه غير مضبوط كما بيناه
واما ثانيا فانه لو اعتبر ذلك لكانت الخواص والاعراض صالحة الدلالة على ما هو ولما لم يكن كذلك ظهر ان الالتزام غير صالح قوله واما الذي
يكون بشركة وخصوصية مثل ما اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو خالد وما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم اناس اقول
الشرط المذكور هو انا صيغة ما على الوضع الاصلي قوله فاذا سئل عن زيد ما هو الى اخره اقول اذا فرضنا ان الاشخاص الواقعة
تحت الانسان لا تخالف الا بالعدد وجب ان تكون الانسانية دالة بالشركة والخصوصية اما بالشركة فلانها كمال الذاتي المشترك بين الاشخاص
واما الخصوصية فلانه تمام ماهية كل واحد منهم هو ذلك اذ لو كان لشيء منها وصف ذاتي وراء الانسانية لكانت الاشخاص الواقعة تحتها متخالفة
بالذاتيات وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف فهذا انما يطابق الغرض لو ثبت ان جزئيات الانسان لا تتخالف بشيء من الذاتيات ولا حاجة بالمنطقي
الى بيان ان الامر هل هو كذلك ام لا فان المقصود هو التمثيل وذلك حاصل اذا فرضنا الامر كذلك سواء كان المفروض حقا او باطلا لكن الشيخ تعرض
على ذلك بل خاض في بيان ان الانسان وان كان منقسما بالذكورة والانوثة لكنهما ليستا من الفصول المنوعة بل من العوارض المصنفة ولما كان الحيوان
الذي صار انسانا فانه من المستحيل ان يوجبه هو ولا يكون انسانا بل ان وجد كان انسانا فانه لم يكن انسانا استحال وجوده بان ذلك ان الانسان انما
صار ذكرا لاجل عرضية عرضت لا لذاته فصار ذكرا وكان يجوز ان يعرض له بعينه انفعال ... في المزاج فيكون انثى ولم يكن ذلك مغيرا في نوعيته
فانا لو توهمناه لا ذكرا ولا انثى لقام نوعا بنوعه فقطع النظر عنه لا ينوعه والالتفات اليه لا يبيد نوعه وايضا فلان الذكورة
والانوثة هيئات في حال الآلات التي بها يكون التناسل والتناسل لا محالة امر عارض بعد الجوهر وبعد نوعه وصيرورته شيئا محصلا بالفعل
فيكونان لاحقين بعد تنوع النوع نوعا فلا يكون ذلك مقتضيا اختلاف النوع والحجة الاقوى في ذلك هي ان الحيوان ينقسم بالناطق والاعجم
والذكورة والانوثة وليس عروض احد القسمين بواسطة عروض الاخرى فان الحيوان قد يتصف بالذكورة حيث لا نطق والنطق حيث لا ذكورة
فاذا ليس قبول الحيوان لاحد القسمين بواسطة قبوله للاخرى بل قبوله لهما في درجة واحدة وذلك محال فاذا المقوم احدهما دون الاخر لكن
الناطقية مقوم فالذكورة غير مقومة فثبت ان الذكورة والانوثة ليستا من قبيل الفصول المنوعة بل من جملة العوارض فاما الحيوان الذي يكون انسانا

فاما ان تم حيوانيته فلا بد وان يكون انسانا وان كان لا يكون انسانا فهو ايضا لا يكون حيوانا بل يجب انعدامه اصلا وهذه الابحاث وان كانت غير لايقة
بهذا الموضع لما ذكرناها لتصحيح ما في الكتاب وقوله في اخر الفصل انا نجعله حيوانا ما يقدمه فنجعله انسانا موضع شك لان الحيوان جزء الانسان
والجزء متقدم بالوجود فلا بد وان يكون جعل الحيوانية متقدما على جعل الانسان فكان يجب ان يقال انا نجعله انسانا ما يقدمه فنجعله حيوانا وجعله انسانا فقد
تبين ان الحيوان لا بشرط شيء غير الحيوان بشرط لا شيء وان الحيوان بشرط لا شيء غير محمول بل هو كالجزء المادي له واما الحيوان لا بشرط شيء فهو المحمول
وليس له وجود منفصل عن وجود الانسان بل وجوده هو وجود الانسان على ما حققناه في كتابنا الكبير وظاهر ان وجود الانسان متقدم على
وجود الحيوان المحمول وان كان وجود الحيوان جزءا متقدما على وجود الانسان ولما كان كلام الشيخ في ذكر الحيوان المحمول لا جرم جعل وجود الانسان
متقدما على وجود الحيوان ولنرجع من هذا الخطاب في تحقيق هذا الاصل الى المقالة الاولى من برهان الشفاء ولنختم هذا النهج ببيان ترتيب فصوله
فنقول اللفظ دلالته اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها اما مفرد واما مركب والمفرد اما كلي واما جزئي والكلي اما ذاتي
واما عرضي والذاتي اما ان لا يكون دالا الا على الماهية او يكون والدال على الماهية اما بالخصوصية المحضة او الشركة المحضة او الخصوصية
والشركة والعرضي اما لازم واما غير لازم واللازم اما للماهية او للوجود والذي للماهية اما بوسط او بغير وسط والمفارق
اما بطيء الزوال او سريعه فهذه جملة معاني هذا النهج والله ولي التوفيق تم النهج الاول ولواهب العقل والكفاية حمد بلا نهاية

في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم

الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو
فاما ان يكون حقائق مختلفة ليس العدد فقط واما ان يكون العدد فقط مختلفا فاما ما تنقسم به من الذات فغير مختلفة اصلا والاول يسمى
جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه
على ان اسم النوع عند التحقيق لما يقال في الموضعين على معنيين مختلفين ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع في الموضعين له
دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص

الشرح

كل كلي مقول على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون الاشياء الداخلة تحته
مختلفة بالماهية او لا يكون فان كانت مختلفة الماهية فان ذلك الكلي المقول عليها في جواب ما هو يكون جنسا لها وان لم تكن مختلفة الماهية
فان ذلك الكلي يكون نوعا حقيقيا وقد يطلق النوع على معنى اخر فان الحقائق المختلفة الداخلة تحت الجنس تسمى نوعا بالاضافة الى ذلك الجنس
والنوع بهذا المعنى مغاير للنوع بالمعنى الاول اما اولا فلان النوع بالمعنى الاول يستحيل ان يكون جنسا فان الكلي الذي يكون حقائق ما تحته غير مختلفة
بالحقيقة يستحيل ان يكون جنسا والنوع بالمعنى الثاني يمكن ان يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع الجسم وجنس الانسان واما ثانيا فلان
الشيء لا يكون نوعا بالمعنى الاول الا لاجل نسبته الى الاشخاص التي تحته واما النوعية بالمعنى الثاني فانما تتحقق بالنسبة الى الجنس الذي فوقه
واما ثالثا فلان النوع بالمعنى الاول لا يحتاج الى الفصل لان الماهيتين اذا اشتركا في بعض المقومات واختلفتا في بعض حينئذ تكون تلك
الحقيقة مركبة لان ما به الاختلاف غير ما به الاشتراك ويكون ما به الامتياز هو الفصل واما اذا كانت الحقيقة غير مشاركة لشيء من الحقائق

في شيء من الذاتيات فحينئذ لا يجب ان يكون تلك الحقيقة مركبة بل بسيطة وليس من شرط الحقيقة والماهية ان تكون مركبة واذا لم تكن مركبة لم تكن
مشاركة لما خالفته في شيء من المقومات فظهر ان الاحتياج الى الفصل انما كان لاجل التركيب مع الغير تحت الجنس وهو بهذا الاعتبار نوع مضاف
وانه باعتبار كونه نوعا حقيقيا لا يحتاج الى الفصل وظهر ايضا ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا فظهر الفرق واعلم ان من الناس من اعترف بذلك
ولكنه يزعم ان النوع الحقيقي اخص من النوع المضاف والنوع الحقيقي وهو السافل لا بد وان يكون مضافا واما المضاف فقد لا يكون حقيقيا مثل
الانواع المتوسطة واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان يقال النوع الاضافي جنس للنوع الحقيقي الثاني انه ليس كجنس لكنه
لازم اعم منه والذي يدل على بطلان الوجهين جميعا ان النوع الاضافي قد يوجد مع عدم النوع الحقيقي والحقيقي ايضا يوجد مع عدم
الاضافي كالحقائق البسيطة مثل النقطة والوحدة فان لها حقائق وماهيات وهي مقولة على الاشخاص الداخلة تحتها وايضا فالمركبات انما تتركب
عن البسائط فيكون لكل واحد من تلك البسائط حقيقة نوعية بالمعنى الاول ولا يكون لها نوعية اضافية والا لكانت هي ايضا مركبة من الاجناس
والفصول فلا يكون البسائط بسائط هذا خلف ومما يدل على ان النوعية الاضافية ليست جنسا للنوعية الحقيقية خاصة ان الذاتي كما بينا يجب
ان يكون تصوره متقدما ويمكن لنا ان نعقل النوع الحقيقي مع الشك في انه هل هو نوع اضافي مثل ما يقال في الانسان المقول على الاشخاص انه نوع
حقيقي ويشك انه هل هو جنس اولا ويكون ذلك شكا في كونه نوعا اضافيا فظهر بهذا ان من قال النوع في الموضعين له دلالة واحدة وهو من قال
انهما مختلفان بالعموم والخصوص يجب ان نعلم ان النوع السافل له انه نوع حقيقي وانه نوع الانواع واعتبار انه نوع الانواع مغاير لاعتبار
انه نوع حقيقي فان كونه نوع الانواع اعتبار له بالاضافة الى دخوله تحت جنس هو نوع لما فوقه فاذا النوع الاضافي جنس لنوع الانواع
فيكون اسم النوع مقولا عليه لاجل المفهومات الثلثة اعني كونه نوعا حقيقيا وكونه نوعا اضافيا وكونه نوعا للانواع ويكون ذلك بالاشتراك

الى ترتيب الجنس والنوع ثم ان الاجناس قد ترتب متصاعدة والانواع مترتبة متنازلة ويجب ان ينتهي واما الى ماذا ينتهي
في التصاعد وفي التنازل من المعاني الواقعة عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فما الناس عليه المنطقي وان كلفه
كلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان لها اجناسا عالية واجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة
هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص فاما ان يتعاطى الطرف كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون
المتوسطات والسافلة فان ذلك مهما وهذا غير مهم يخرج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان ابتغاء عن الجادة

الشرح

قوله ثم ان الاجناس قد ترتب متصاعدة الى اخره اقول اما ان الاجناس متناهية فقد بيناه من حيث ان الجنس يقوم الفصل فلو كانت الاجناس
غير متناهية كانت الفصول غير متناهية فيكون هنالك علل ومعلولات غير متناهية واما ان البحث عن حقائق تلك الاجناس العالية غير واجب على
المنطقي فقد بيناه ايضا فيما تقدم وباقي الفصل ظاهر

الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثيرين التي تحته بالقياس
اليها قولا في جواب ما هو فلا يشك في انه يصلح للتمييز الذي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو
فان اي شيء هو انما يطلب التمييز المطلق عن المشاركات في معنى النسبة فما دونها فهذا هو المسمى بالفصل وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق
مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس نوع اخير مثل الحساس فانه فصل للحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان

وان كان ذاتيا اعم منه فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله
مقوم وبالقياس الى الجنس ذلك النوع مقسم **الشرح** قال وضع الذاتي كلي ولوازمه كليا امر اصطلاحي لا يتحقق الا بالنسبة الى الجزئيات
فالكلي الذي لا يدل على ماهية جزئياته التي اذا حققت كليته بالنسبة اليها فانه يجب ان يكون صالحا للتمييز هذا تفسير اللفظ والبرهان عليه
وهو ان الذاتي الذي لا يصلح لان يقال في جواب ما هو لا يخلو اما ان يكون اعم الذاتيات او مساويا لها او اخص فان كان اعم الذاتيات كان مقولا على
المشتركات فيه في جواب ما هو واما ان كان مساويا فانه يكون صالحا لتمييز عما يشاركه في الشيئية والوجود وان كان اخص كان صالحا لتمييز عما يشاركه
في الجنس فان قيل اعم الذاتيات يجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا لكان تركبه عن الجنس والفصل فالجنس لا يكون اعم الذاتيات
واذا كان بسيطا امتنع ان يكون هناك ذاتي مساو في العموم لان الذاتي المساوي في العموم هو الفصل ولا فصل في البسيط فاذا الذاتي
المساوي لاعم الذاتيات مما لا وجود له اصلا فنقول لم لا يجوز ان لا يكون اعم الذاتيات مركبا لا عن الجنس والفصل بل عن امرين يكون
كل منهما جنسا للآخر ولا فصلا له ثم انه ينتقض بكل الحقيقة المركبة جنسا عاليا ويقع فيه الانواع فعلى هذا يكون احد جزئيه غير صالح لان يكون
مقولا في جواب ما هو ولا صالحا للتمييز عما يشاركه في الجنس اذ ليس فوقه ذاتي آخر فيجب ان يكون صالحا للتمييز عما يشاركه في الوجود والشيئية
قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء هو انما يطلب التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية وهو المسمى بالفصل
اقول السائل عن حقيقة معينة بانها اي شيء هو طالب بعض الاجزاء الذي لاجله يمتاز عن مشاركاته في الشيئية وها هنا سؤال وهو ان جواب
ما هو وجواب اي شيء هو واحد لان الشيئية من قبيل العوارض لا من قبيل المقومات فالطالب باي شيء يطلب ما وراء الشيئية فهو اذا طالب
لكل المقومات التي هي المطلوبة بما هو قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير الى آخره اقول الفصل له اعتباران احدهما تقسيم الجنس
والثاني تقويم النوع ومن الواجب علينا ان نحقق الكلام في هذا الموضع فنقول الفصل له اعتبار بالقياس الى النوع واعتبار آخر
بالقياس الى الجنس واعتباره بالقياس الى النوع هو انه جزؤه وداخل في ماهيته وليست فصليته بهذا الاعتبار فان الضاحك اذا اخذ
من حيث هو ضاحك كان كالفصل داخلا فيه ومقوما له مع انه ليس من قبيل الفصول واما اعتباره بالقياس الى الجنس وهو انه يفيده الانقسام
والخاصة ايضا مشاركة في ذلك لكنه يمتاز عنها ان الفصل يفيد قوام الجنس لكنه ليس مقوما لماهية الجنس والا لما كان منفكا عنه فلم يكن
مقسما له بل هو مقوم لوجوده لا مطلقا بل القدر الذي هو حصة النوع فالناطق علة الحيوان الذي هو حصة الانسان وسبب لوجود
ذلك القدر وها هنا اشكال صعب وهو ان الفصل يفيد القوام لتلك الحصة بعد امتيازها عن غيرها او قبل الامتياز فان كان
بعد الامتياز فذلك الامتياز لا بد له من سبب مميز فيكون ذلك المميز سابقا على الفصل فلا يكون الفصل هو المميز هذا خلف ولان الكلام
في ذلك المميز كالكلام في الاول فيتسلسل واما ان كان التقويم قبل الامتياز فالناطق حينئذ يكون مقوما للحيوان في وجوده المطلق فيحصل
الحيوان موجودا اصلا الا مع الناطق وذلك يخرجه عن كونه جنسا اذ من شرط الجنس ان يكون قبل الفصل فنقول فيه معارضة وحل
اما المعارضة فهي ان الانسان من حيث هو هو لا يتعين بل يكون تعينه معلولا لعلة فتلك العلة ان تقدم ذلك المعين بحقيقة قبل تعينه
او بعد تعينه فان كان قبل تعينه فالمعين جزء الانسان من حيث هو انسان وكل انسان هو ذلك المعين هذا خلف وان كان بعد تعينه لم يتعينه

لا يخرج ذلك المتعين هذا خلف واما الحل فهو ان اقتران الجنس بالفصل قبل امتياز حصص الانواع بعضها عن بعض لكن ذلك الاقتران بحيثيتان
احدهما التمييز والثاني التقويم وهما معا واذا كان التقويم مقارنا للتمييز اندفع الاشكال واذا عرفت ذلك فنقول قوله وقد يكون
فصلا للنوع الاخير يريد الفصل المقوم لان النوع الاخير يستحيل ان يكون له فصل مقسم واما قوله وقد يكون النوع المتوسط فيكون
فصلا لجنس النوع الاخير فيه اشكال لانه ليس كل ما كان فصلا للنوع المتوسط فانه فصل لجنس النوع الاخير فان الجسم نوع للجوهر والنامي
نوع الجسم وليس فصل كل واحد منها فصلا لجنس النوع الاخير لان الجسم والنامي ليسا جنسين للنوع الاخير وبالجملة فهذا الكلام انما يصح اذا
لم يزد المراتب على الثلاثة فاما اذا كانت الزيادة عليها ممكنة لم يكن على اطلاقه صحيحا وللقائل ان يجيب عنه انه لم يقل فيكون فصلا للجنس
القريب للنوع الاخير بل قال هو فصل لجنس النوع الاخير والجسم والنامي اجناس النوع الاخير لكن لا قريبة بل بعيدة فاندفع الاستدلال
قوله وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس النوع مقسم اقول انك قد عرفت بهذا الكلام ويجب ان نعلم
ان التقسيم قبل التقويم وكيف والفصل شرط لا يصدر عنه فعلا ان الاعلى في الترتيب ويجب ان تعلم ان مقوم الجنس مقوم للنوع الاخير لان جزء الجزء جزء ولا
ينعكس اذ ليس كل جزء الجزء ومقسم النوع مقسم الجنس لدخول الجنس فيه ولا ينعكس فلا يكون مقسم الجنس مقسما للنوع واعلم ان البحث
عن الجنس والنوع والفصل يستدعي كلاما اطول واشبع مما ذكرناه لتحصيل المقصود ولكن لما كان الغرض شرح ما في الكتاب لا جرم اقتصرنا على هذا
القدر من الابحاث الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منها ما كان
من اللوازم والعوارض الغير المفارقة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم واما العرض العام
فهو ما كان منها موجودا في كلي وفي غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق وانفعها في تعريف
الشيء ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث مثال العرض العام الابيض للانسان وربما
قالوا العرض مطلقا ويحذفوا عنه العام ومحققو المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقابل الجوهر وليس هذا من ذلك لشيء
بل يعني هذا العرض العرضي وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن
الاعراض العامة بالقياس الى الانسان **الشرح** قوله الخاصة ما كان من اللوازم او العوارض الغير المفارقة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره
سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم اقول الخاصة قد تكون للنوع الاخير والمتوسط وقد تكون للجنس العالي
وايضا قد تكون لازمة وقد تكون مفارقة وايضا قد تكون عامة لكل افراد الموضوع وقد لا تكون وايضا قد تكون مطلقة وهي التي لا تكون حاصلة لغير
ذلك الشيء وقد تكون مقيدة وهي التي تكون حاصلة له ولغيره الا انه لا يكون حاصلا للشيء الذي يكون خاصة بالنسبة اليه عنه مثل ما يقال
عم الاستعداد والعقل خاصة للجوهر بل بالنسبة الى بعض الاعراض واما الفضل ظاهر وقوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس
الى ما هو اخص منه عرضا فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان اقول اللون جنس للسواد ونوع للكيف
وفصل للجسم الكثيف وخاصة للجسم وعرض عام للانسان وانما جاز ذلك لان الحيوان اذا لو تعددت الشيء فذلك يسمى الجنس الطبيعي وفي مجرد
مفهوم كونه جنسا لشيء آخر ويسمى الجنس والمجموع الحاصل من الامرين شيء آخر ويسمى الجنس العقلي وبمجرد الجنسية والنوعية والفصلية وكذا

الشيء خاصا وعرضا عاما فهي من مقولة المضاف فالجنسية نوع من الاضافة وكذلك النوعية واذا قلنا الاضافة جنس هذه الامور فقد حملنا النوع
على الجنس حملا غير ذاتي كحمل الجنسية على الاضافة وحمل النوعية على الجنسية حمل غير ذاتي وحمل الاضافة على الجنسية والنوعية حمل ذاتي
واذا تشكونا امور اضافية لا جرم صح تخالفها لاختلاف الاضافات **تنبيه** فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة
والعرض يشترك في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد **الشرح** لقائل ان يقول ان الشيخ صدر جميع فصول هذا الكتاب
الى هذا الموضع بالاشارة وهذا الفصل صدره بالتنبيه فما الفائدة فيه فنقول لان من الاشياء ما يكون حاصلة في العقول لا يفتقر الى كسب العقل
لا يحتاج في استحضارها الى اكثر من نوع من تذكير وتنبيه ومنها ما لا يكون كذلك بل لا بد من تجشم اكتساب في تحصيلها وهذا الفصل الاول من القسم
الاول فان من عرف حقيقة هذه الخمسة فانه يكون عالما بانها تعطي الجزئيات الواقعة تحتها اسماءها وحدودها وانه كما يصح ان يقال زيد انسان
صح ان يقال انه حيوان ناطق وكذلك القول في البواقي والفاضل عرف ذلك فكفيه ادنى تذكير وتنبيه فلهذا استعمل هذا الفصل منها الاشارة
واعلم انه قد جرت العادة بختم هذا الباب بذكر مشاركات هذه الخمسة ومباينتها والشيخ اقتصر في هذا الكتاب على هذه المشاركة الواحدة **اشارة**
الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب
اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه
الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم
بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي **الشرح** قال المرحوم هاهنا هو الجنس المنطقي يعني مجرد المفهوم
من الجنسية اما ما هو المعروض بجنسيته المسمى جنسا طبيعيا فقوله كلي يشترك فيه الخمسة المفردة وقوله على اشياء مختلفة الحقائق يخرج
النوع الحقيقي وفصله وخاصته وقوله في جواب ما هو يخرج العرض العام وفصل الجنس فالكلي جنس والبواقي الآخران فصلان مرتبان ويكون
ذلك حد الجنس لا رسما له والشيخ جعله رسما لشبهة ان يقال كون الحيوان جنسا ليس هو نفس مقوليته على الكثير بالوجه المذكور بل هذه
المقولية لازمة من لوازم الجنس ولهذا كان ذلك التعريف رسما ومن الناس من زاد فيه قيدا آخر وهو ان يكون اوليا وذلك عند زيادة الجنس
اعم من الجنس القريب والذي يكون مقولا في جواب ما هو قولا اوليا هو الجنس القريب لا غير فظهر انه لا يمكن ارادة ذلك القيد في تعريف الجنس
المطلق قوله والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره اقول قوله في جوهره اي ماهيته وانما احتاج
الى ذلك لان الخواص سواء كانت لازمة او مفارقة فانها صالحة لان يقال في جواب اي شيء هو لكنه لا يكون ذاتيا وجوهريا للمسئول عنه
قوله والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى
غيره حملا ذاتيا اوليا ولقائل ان يقول ما المعنى بالاولية ثم لما اعتبرها في احد الرسمين دون الآخر فنقول المراد بالاولية هو الذي لا يكون بينه
وبين الموضوع واسطة وانما شرط الاولية في الرسم الثاني لان كون الحيوان منوعا ليس الا بالقياس الى الجنس الفوق فلا جرم اعتبر فيه الاولية
واما الرسم الاول فانه من الممتنع ان يكون صنفان مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ثم يكون احدهما اوليا والثاني لا فانه انما يكون
مقولا في جواب ما هو اذا كان متضمنا لكل الذاتيات وحينئذ لا يبقى هناك شيء آخر ليكون ذاتيا على ماهية تلك الاشياء وباقي الاشارة معلوم

الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه
وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة
وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليه بقول فكل محدود مركب في المعنى ويجب ان تعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف
اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل ان يتصور به المعنى كما هو واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له
بعد جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد
احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو ولو
كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا للانسان جسم ناطق مائت حدا **الشرح** قال رضي الله عنه
اما الذي قاله في حد الحد فعليه اشكال وهو انه لو كان للحد حد لكان لحد الحد حد آخر ويلزم التسلسل وجوابه ان حد الحد
داخل في الحد المطلق من حيث انه حد ومغاير للحدود من حيث انه مضاف الى الحد فيكون تحديد الحد المطلق تحديدا لحد
الحد من حيث انه حد واما ما به الامتياز وهو تلك الاضافة فهو غني عن التعريف لان طبائع النسبة معلومة عند العلم بالمنسوبات
قد رسم الحد انه قول يقوم مقام الاسم في الدلالة على الذات قوله ولا شك انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا
من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم
للشيء حقيقته المركبة فمعناه ان القول المركب من ذاتيات الشيء المميز له عن غيره قد يكون متضمنا لكل ذاتياته وقد لا يكون مثل قولنا
الانسان جسم ناطق فان الناطق لا يدل على التغذي والنمو والحركة والحس الا بالالتزام ومن المعلوم ان مثل هذا التعريف ليس من قبيل
الرسوم لان الرسم تعريف الشيء بخواصه واعراضه وهذا التعريف ليس الا بالذاتيات فاذا هذا التعريف حد ناقص واذا كان
الحد قد يكون تاما وقد يكون ناقصا فالحكم على الحد بوجوب اشتماله على كل الذاتيات يكون مستدركا او يقال ان هذا النوع
لا يسمى حدا وهو مناقض ما نص عليه في حدوده ولا يسمى ايضا رسما بل هو قسم ثالث وحينئذ يتم لفظ الكتاب
وقوله يكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله فاعلم ان هذا الكلام مشهور والشيخ رجع عنه في الحكمة المشرقية وقال انما هذه
حكاية الالفاظ واما المحدودات التي لا تركيب في معانيها ظاهرا فمنها ما يتألف حقائقها من حقائق اجناسها وفصولها وهذه
فانما يدل على ذواتها واما الامور المركبة غير هذا النحو من التركيب فقد يجب لها حدود ولكن لا نجدها مركبة من اجناس وفصول
اما انه يجب لها حدود فلانك يجب ان لا تشار بجانب معنى مفهوم الاسم ومن مفهوماته واما انك لا تجدها مركبة من اجناس
وفصول فلان تركيبها ليس من اجناس وفصول ويجب ان يتوقع من الحد ما يكون دالا على الماهية ومطابقا لمفهوم اللفظ
ليس مأخوذا من امور لازمة او لاحقة لمفهوم اللفظ وما عليك بعد ان تعقل هذا الا ان يكون قد اورد جنسا وفصلا فيما
لا يكون له جنس وفصل ومن الذي فرض عليك ذلك واما امثال هذه التركيبات فمثل حدنا الجسم المأخوذ مع البياض
فانك تحتاج ان تدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ثم تعرف بعد ذلك نقصهما وتدل على وجود البياض فيها بالجسم

فتزول فاذا انعلت ذلك فصبرت فى الدلالة على حقيقة الشئ والحرفت عنها الى تعريفها بلوازمها وكلها واصناف التركيبات التى من هذا
القبيل كثيرة وربما يقع التركيب للشئ مع احدى علله اما الفاعلية مثل العطا فانه اسم لفايدة مقرونة بالفاعلية واما المادية مثل الفرحة فانه
مثلا اسم لبياض مقرون بموضع وهو جبين الفرس واما الصورية فمثل الافطس فانه اسم للانف المقعر واما الغائية مثل الخاتم فانه اسم لحلقة
مقرونة بما هو كالغاية من التحلي بها فى الاصبع ويجب الان ان لا نناقش فى الامثلة اذا انكشفت حقيقة الحال فيها عن خلاف ما بيناه وربما يقع
التركيب مع المعلولات مثل الخالق والرازق وغير ذلك وقد يكون ضرب من التركيب من اشيا لا يحمل بعضها على بعض ولا معلولات وربما كانت متشابهة
كتركب العدد من احاد وربما كانت مختلفة كتركب البلقة من السواد والبياض وربما كان التركيب بين اول بسائطها بعضها مع بعض استمدادا من تركب
الشرب من تركيب اجزا الجنس ما لم يكن معها ترتيب ومثل المركب للاسقصات فى الكائنات وانه لا اسم
اخر معنوى اليها مثل التركيب لاجزا السرير فانه لا يتم الا بين منها تركيب اجزا الاسقصات ما لم يكن استحالة وامتزاج واذا حققت ذلك مثل ما
اوردناه من الترتيب والاستحالة لاجل اجزا المركب فى المفهوم وان لم يكن جزوا لا فانا نسنيه بل كان من توابع الاجزا الاولى الغاية فى نفسها وهذا الفصل
الى هاهنا نقلناه بعبارة الشيخ وانما نقلنا ذلك لان بعض المتاخرين لما عثر على هذا الكلام اورده فى كتابه وجعله استدراكا على كلام كتاب
الاشارات ولو انصف لاعترف انه انما اخذه من الشيخ واستفاد من كتبه وكان يستحيى ان ينسبه الى نفسه لكنه مما جاء فى الحكمة النبوية
اذا لم تستحيى فاصنع ما شئت وقوله وما لم يكن للشئ تركيب فى حقيقته لم يدل عليها بقول وكل محدود مركب فى المعنى فاعلم انا قد بينا ان من الحقائق
ما يكون بسيطة ولا يكون لها شئ من الاجزا والمقومات فاذن تعريفها انما يكون بلوازمها القريبة البينة ولا تخلو اما ان يكون المقصود بالتعريف
هو ذوات تلك البسائط فلا تخلو اما ان يقع من تلك اللوازم انتقال الى تصور الذات حتى يكون تصورها يوجب انتقال الذهن الى تصور الذات
التى لها تلك اللوازم فيكون هذا التعريف تعريفا يقوم مقام الحد وبالجملة يكون دلالة على معنى ذات الشئ بتوسط احوال من احواله فلا يجب ان
يقصر على الدلالة على ذاته بتوسط الفاظ موضوعة لمقوماته لانه لا افتراق بينهما فى توصيل الذهن الى ذات الشئ وبالجملة الغرض من الحد حصول
فى الذهن صورة مطابقة للامر فى نفسه فاذا كان الشئ فى نفسه له ماهية مخصوصة ثم يكون لها لازم قريب وحصل التصور على هذا الوجه
كانت الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجى فيكون القول الدال عليه حدا واما اذا لم يقع به انتقال الى فهم الذات وانما يكون مفضيا الى البيان بانه
ان يعرف الشئ بما يتميز به عن غيره ولا يزيد من تعريف ذاته الا على المعلوم من شيئيته وانه مخصوص بلوازم يلزمه واما خاصيته فى ذاته فلا نعلم ذلك
والا توقف عليها دهى التى ينبغى ان نعلم حتى نعلم الماهية فهذا من قبيل الرسوم هذا اذا كان المقصود بالتعريف نفس الذات اما اذا كان المقصود بالتعريف
تلك اللوازم البيان الى
كون ذلك البسيط ذا ذلك اللازم كان حد هذا المقصود حدا والحاصل انا شرطنا فى الحد ان يكون على اجزا المحدود وذا البسيط ليس له حد وان العنبر
ذلك بل المعتبر فيه ان يفيد تصور حقيقة الشئ كما هى امكن ان يكون للبسائط حدود وقوله ويجب ان نعلم ان الغرض فى التحديد ليس الى اخر معناه ان الغرض
من التحديد هو ان يحصل فى الذهن صورة مطابقة لحقيقة الشئ وماهيته وذلك لا يحصل الا عند حضور جميع الذاتيات فى الذهن وكما ان
الحقايق تكون ولا تم يلزمها امتيازها عن غيرها فكذلك اذا ارتسمت فى الذهن يلزمها امتيازها عن غيرها والطالب لتصور الماهية لا يكون مطلوبه
بالذات هو ذلك الامتياز بل المطلوب انتقاش النفس بحقيقة تلك الماهية ثم ذلك الامتياز يحصل على طريق التبعية وقوله واذا فرضنا ان شيئا له
بعد جنسه فصلان يساويانه بشبهه الى ان الماهية الواحدة ليس لها فصلان يساويانه فى التحقيق وفى المشهور ان ذلك لو قدرنا جوازه لوجب ذكرهما

ح

جميعا لان الذات انما يحصل بهما فالاقتصار على احدهما لا يكون مفيدا لتصور الحقيقة كما هى قوله لو كان الغرض فى الحد هو التمييز لكان قولنا الانسان جسم
ناطق مائت حدا له فاعلم بان هذا تصريح بان امثال ذلك لا يسمى حدودا وكان فى رسالة الحدود سماها حدودا ناقصة واعلم بانه لو التزم ملتزم تسميته
ذلك حدا لم يمكنا ابطال كلامه الا بان نقول الحد هو الذى يفيد ماهية الشئ وهذا غير مفيد لذلك فلا يكون حدا واذا كان فى اخر الامر يحتاج الى هذا الكلام
لم يكن لما ذكرناه من انه لو كان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا فائدة واعلم ان ادخال المائت فى الحد كلام
مشهور وليس بمحقق لانه قال فى الشفا فى فصل رسوم النوع واذا قيل ناطق للانسان وللملائكة لم تكن الا باشتراك الاسم والناطق الذى هو فصل مقوم
للانسان غير مقول على الملائكة واذا كان كذلك لم يكن الحى الناطق جنسا للانسان والملائكة ولم يكن ادخال المائت فصلا بقسم الحيوان الناطق الى الانسان
وغيره يحتاج اليه اذا كانت الاشيا التى يحتاج الى ذكرها معدودة وهى مقومات الشئ لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا
حد
من العبارة التى يجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان توجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغنى عن تعديد واحد واحد من المقومات
ت
المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد علمنا انه اذا زادت الفصول على واحد لم يحسن
الايجاز والحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشئ كما هو وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمد متعمد او سمى ما ساواه او سمى باسم
اسم الجنس واتى بدله بحد الجنس فقد انه خرج عن ان يكون حادا مستعظما صنيعه فى تطويل الحد فلا ذلك الايجاز يحمى ذكر ذلك
الحد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب وكثيرا ما ينتفع بالرسوم بزيادة تزيد على الكفاية
للتمييز وستعلم ان الرسوم عرفيهم قول القائل ان الحد قول وجيز كدى ولدى يتضمن بان الشئ اضافى مجهول لان الوجيز غير محدود
فربما كان الشئ وجيزا بالقياس الى شئ طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذا فى حدود امور غير اضافية خطا قد ذكرهم
فى كتبهم فليتذكروه

التفسير

قال رضى الله عنه الغرض ان التحديد لما كان من شرطه ذكر كل المقومات استحال ان
يكون للشئ اكثر من حد واحد وامتنع تطويله وايجازه لان اسم الجنس القريب يدل على كل المقومات المشتركة بالتضمن ويتم الامر بعد ذلك بايراد
الفصول المقومة سواء كانت واحدة او كثيرة ولو انه ذكر بدل اسم الجنس حده كان ذلك ايضا جائزا اذا راعى ما يجب رعايته من تقديم الجنس على الفصل
والعام على الخاص وقوله وكثيرا ما ينتفع فى الرسوم بزيادة تدل على الكفاية معناه ان الرسم تعريف الماهية بلوازمها وآثارها ومهما كانت المعرفات اكثر
كانت المعرفة الحاصلة اتم واعلم انه لم يجعل الزيادة نافعة دائما بل فى الاكثر والسبب فيه ان من اللوازم ما تقتضيه الماهية بغير واسطة ومنها ما يكون
بواسطة والتى لا يكون بواسطة يمتنع ان يزيد على الواحد فى الماهيات البسيطة لان الواحد من كل وجه لا يصدر اكثر من الواحد واذا عرف البسيط
بلازمه القريب استحال ان يكون سائر اللوازم البعيدة مدخل فى زيادة التعريف لان لزوم سائر اللوازم انما يكون بواسطة اللازم الاول فاستحال ان يكون
اللوازم الجنس اليه
لها افادة زيادة فى المعرفة فاما فى الماهيات المركبة وفى التعريف باللوازم البعيدة فلا تنكر ان التعريف باللازم الواحد فلهذا جعل الشيخ حكمه الاكثريا
قوله ثم قول القائل قول وجيز الى اخره معناه ان كون الشئ وجيزا امر اضافى ولذلك يختلف باختلاف الاضافات فانه قد يكون مضبوطا
وقد لا يكون فالاول مثل الثلث والنصف والضعف وغير ذلك فان للشئ نصفا واحدا ويستحيل ان يزداد وينقص والثانى كالجزء والبعض
والنقصان
والاضعاف والاجزاء فان اجزاء الشئ غير متعينة بل هو يحتمل الزيادة ولذلك الاضعاف والاجزاء واذا تقرر ذلك فنقول لا يمكن ان يجعل الوجيز

جزا من حد الحد لوجهين الاول ان الحد امر غير اضافي والوجه امر اضافي ويتحدد بذلك ما لا يكون اضافيا بالاضافي باطل الثاني ان الوجه
مع كونه اضافيا ليس من الاضافات المضبوطة المعلومة بل طبيعته مجهولة اذ ليس للوجه جهة معينة فلا جرم لا يجوز استعماله في التعريف
الذي للحد واما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك
الشيء برسمه واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان ماش عريض الاظفار ضحاك
بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا مساوية لقائمتين ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف
المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس **التفسير** اقول تعريف الشيء بالخواص
والعوارض رسم ولكن ليس كل رسم يكون تعريفا بالخواص بل التعريف بالخاصة الواحدة ايضا رسم بل الحق ان التعريف بالخاصة البسيطة
لا يمكن الا باللازم الواحد لما ثبت ان اللازم القريب للبسيط ليس الا الواحد من واحد عقلا واعلم ان هاهنا بحثا وهو ان اللازم المعروف للشيء يجب
ان يكون اعم من الشيء ولا اخص بل يجب ان يكون مساويا وذلك لان اللازم مما لا يعرف الا بواسطة الملزوم الذي هو علة له فيتوقف معرفة كل واحد
منهما على الآخر وجوابه انا ناخذ من اللوازم ما هو اعم من الشيء ثم نقيد البعض بالبعض فيصير مساويا للشيء فلا يلزم الدور مثاله انا اذا عرفنا
الكيفية بانها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها ولا نسبة ولا قسمة في اجزاء حاملها وكل واحد من هذه التعريف اعم
من الكيف فلا يكون العلم بها مستفادا من العلم بالكيف ثم اذا قيد بعضها ببعض يصير مساويا للكيفية فاذا ذكرناها التعريف للكيفية
لم يلزم الدور وهذا قانون شريف نافع في التعريف وباقي الفصل ظاهر الى اصناف من الخطا تعرض في
تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت نفسك باتقانها ودلت على اشكال المعاني عرفتها ان من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية
والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ المناسبة المعتادة فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب
معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فيعرفون
الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا في ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه
كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان
الحركة هو النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا واما مضمرا اما
المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية فانها انما تخالف
المساواة والمشاكلة بانها في الكيفية لا في الكمية والوضع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهي بتحليل تعريفه الى ان
يعرف بالشيء وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين ثم يحدون
المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما مطابق للآخر ثم لا يحدون الشيئين الا بانهما اثنان ولا بد من استعمال لفظ الاثنينية في حد الشيئين من
حيث هما شيئان وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة اليه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تقع في تحديد بعض
المركبات والاضافيات وعلى ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطا قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد والمجتمع من آحاد هي الكثرة
بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان مأخوذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة

فيكونون قد كرروا وهذان المثالان وان قد نسينا ان بعض ما سلف فيهما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف واعلم ان الذين يعرفون الشيء
بما لا يعرف الا بالشيء هم في جملة المكررين المحدود في الحد **التفسير** يريد باول الاشارة انها اذا عرفت نعتها
ودلت على سائر المواضع المشاكلة المشابهة لها قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة فاعلم ان المجاز كما ذكره
في النجاة هو الذي يطلق في الظاهر على الشيء والمطلوق به عليه في الحقيقة غيره كقوله تعالى واسأل القرية والمستعار فهو الذي جعل للشيء
من غيره اسم من غير ان ينقل اليه بالكلية وان كان في الحال يراد به ذلك الشيء كقول القائل للارض ام البشر ثم قال من القبيح ولم يحكم حكما
جزما ان ذلك غير جائز لاحتمال ان الامور التي اولت عليها تلك الالفاظ المجازية والمستعارة الغريبة ان كانت مستجمعة لشرائط صحة التعريف كان
ذلك سهوا باقيا بعينه ولم يكن في نفس المعنى خلل وكان من جهة انه يحوج الى الاستكشاف عن معانيها مرة اخرى انما كان قبيحا واعلم ان الواضعين
للالفاظ انما يضعون الالفاظ على معان يعرفونها ثم ان الناظرين في العلوم يقفون على معان وامور لا يعرفها واضعو اللغات ويحتاجون الى استعمال
تلك المعاني والبحث عنها فلا جرم يحتاجون الى وضع اسماء دالة عليها ولما استقبحوا وضع الاسامي ابتداء طلبوا اشد الاشياء مناسبة ومشابهة
للمعنى الذي ارادوا تسميته ثم نقلوا اسم ذلك المعنى المناسب الى ما ارادوا تسميته وذلك مثل ما ذكرنا في اول هذا الكتاب من استعمال لفظ القوة في معاني
كثيرة على الترتيب الذي ذكرناه ثم بعد هذا النقل والتواطؤ يستعملون تلك اللفظة في ذلك المعنى فيكون ذلك كالنص الصريح ثم انه اشتغل
بعد ذلك بذكر المواضع المشتركة بين الحد والرسم من اصناف الخطا والخلل ولم يورد ما خص كل قسم منه وترتيبه على ما اقوله المعرف ان كان
مغايرا للمعرف وكان اعرف منه كان التعريف صحيحا ولم يكن اعرف فاما ان يكون مساويا او كان اخفى وكلاهما باطل اما المساوي فكما يقال الزوج
ما ليس بفرد واما الاخفى فهو على قسمين لان معرفة ذلك الخفي اما ان يكون موقوفة على معرفة ذلك المطلوب الذي هو الجلي او لا يكون فان لم يكن
فهو مثل قولهم النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس فان النفس وان كان اخفى من النار لكن تعريفها ليس بالنار واما الموقوف فهو التعريف الدوري
وهو على قسمين لان ذلك الدور اما ان يكون بواسطة او ليس بواسطة فالذي بواسطة مثل تعريف الاثنين بانه زوج اول وتعريف الزوج بالمنقسم
بالمتساويين وتعريف المتساويين بشيئين وتعريف الشيئين بالاثنين والذي لا يكون بواسطة مثل قولهم الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها
ثم تعريف المشابهة بانها اتفاق في الكيف هذا اذا كان المعرف مغايرا للمعرف واما اذا لم يكن مغايرا له فهو كما يقال الحركة هي النقلة واذا عرفت ذلك
فنقول اذا عرفنا الشيء بما هو اعرف منه كان التعريف صحيحا وبعد ذلك التعريف بالمساوي وهو اول درجات الخطا ويليه التعريف
بالاخفى ويليه تعريف الشيء بنفسه وانما تاخرت هذه المرتبة لان ذلك الاخفى لما كان مغايرا للشيء امكن من بعض الوجوه حصول العلم به متقدما
على العلم بنفسه فلهذا تاخرت هذه المرتبة ويلي هذه المرتبة تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وانما تاخرت هذه المرتبة عن تعريف الشيء بنفسه
لان تعريف الشيء بنفسه يقتضي ان يكون العلم به متقدما على العلم به بمرتبة واحدة واما البيان الدوري فانه يقتضي تقدم العلم به بمرتبتين فانا اذا
جعلنا المشابهة معرفة للكيف كان العلم بالمشابهة متقدما على العلم بالكيفية ثم اذا جعلنا الكيفية معرفة للمشابهة يكون العلم بالمشابهة
متقدما على العلم بالمشابهة بدرجتين فيكون هو ادخل في الاستحالة واعلم ان الشيخ ذكر في مثال تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة تعريف
الزوج بانه الزوج والفرد يتقابل العدم والملكة والملكة اعرف من العدم فهما ليسا بمتساويين في المعرفة وايضا بتقدير ان يكون الفرد امرا وجوديا
الذي ليس بفرد ففيه نوع تكرار الا ان التعاريف

مقابلا للزوج لكن المعرف للزوج ليس هو الفرد بل ما ليس بفرد وهو امر عدمي غير مساو للزوج في المعرفة اللهم الا ان يقول قايل انه ذبه
امر عدمي فالا فردية سلب السلب فيكون امرا ثبوتيا وهو الزوجية لكنا نقول فعند ذلك تعريف الزوج بانه الذي ليس بفرد يكون تعريفا للشيء
بنفسه لا بما يساويه بالمعرفة فهذا المثال وان كانت فيه هذا النوع من البحث لكن لما لم يكن حقيق الامثلة على المنطق لم يكن ذلك قادحا في الغرض
والمثال المطابق هو تعريف الاضافات بعضها بالبعض وقوله وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد الى اخره فاعلم ان تكرير المحدود في
الحد اما ان يكون لحاجة او ضرورة واما ان يكون لا لحاجة ولا ضرورة اما الذي يكون لحاجة فهو في تحديد المركبات واما الذي يكون للضرورة
فهو في تحديد الاضافات اما تحديد المركبات فمثاله انك اذا حددت الانف الافطس لابد ان تاخذ فيه الانف لا محالة وتاخذ فيه الافطس
فيكون قد اخذت فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق وليس هو العميق وحده فانه وان كان العميق وحده هو الافطس فلو كنت قد
اخذت فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق وليس هو العميق وحده فانه وان كان العميق وحده هو الافطس لكان الساق العميقة
فطسا فيجب ان تاخذ الانف في حد الفطس واذا حددت الانف الافطس لا يكون قد اخذت فيه مرتين فهذا التكرير ليس بضروري
في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن الافطس وحده لم يكن هنا لك حاجة الى التكرير لكن المجيب يحتاج الى هذا التكرير فيكون جوابه مطابقا
للسؤال واما تحديد الاضافيات فان ذلك انما يكون بذكر اسبابها كما ستعلم فلا بد وان يقع فيه التكرير كما اذا قلت الاب حيوان يولد من نطفته
شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك فقولك هو من حيث كذلك تكرير لما مضى وهو ضروري لاستحالة تعريف الاضافيات الا
كذلك واما الذي لا يكون التعريف في محل الحاجة والضرورة فانه لا يخلو عن احد الوجهين اما ان يكون المتكرر نفس الشيء او بعض مقوماته
فاما تكرير نفس الشيء فهو كما اذا قيل العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان الكثرة هي بعينها المجتمع من الوحدات واما تكرير الداخل مثل قولك
الانسان حيوان جسماني ناطق فان الجسماني داخل في الحيوان فذكره بعد ذكر الحيوان يكون تكرارا قوله وهذان المثالان قد يناسبان بعض
ما سلف فما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار يختلف واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين المحدود
في الحد معناه هذان المثالان ليس المحدود فيهما متكررا بل اجزا الحد فيهما متكررة واما تعريف الشيء بنفسه او بما لا يعرف الا به فهو تكرير
المحدود في الحد لانا اذا عرفنا الكيفية بما به المشابهة ثم عرفنا المشابهة بانها اتحاد في الكيفية فكانا قلنا الكيفية ما بها الاتحاد في الكيفية
فظهر ان هذين المثالين وان كانا يناسبان تعريف الشيء بما لا يعرف الا به في التكرير لكن الاعتبار يختلف فان في كل واحد من المثالين
التكرير في اجزا الحد وفي تعريف الشيء بنفسه التكرير للمحدود

وانه قد ظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان
يعلم كل واحد منهما مع الاخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيوخذ كل واحد منهما في تحديد الاخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم
الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما
لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به
يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون الانسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسال ما الاب فيقال هو
الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذا كان العلم بهما معا ليس الطريق في مثل هذا ضرب من اللطف

خفي ان يقال مثلا ان الاب حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزا هذا التبيين شيء يتبين بالابن ولا
فيه حواله ولا يلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا فهذا هو الان ما اردناه من

التفسير

الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق
قال رضي الله عنه المتضايفان هما اللذان وجودهما معا لانهما مثل الابوة والبنوة فانه لا يعرف للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت
الثاني سواء كان في الذهن او في الخارج فالمضافان اذا علمان معا وظن بعضهم انه يجب من ذلك ان يكون كل واحد منهما معرفا للاخر وذلك
باطل لان التعريف يجب ان يكون معلوما قبل ما اريد تعريفه فلو كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه لزم ان لا يكون العلم بواحد منهما مع
العلم بصاحبه بل كل واحد يكون قبل صاحبه هذا خلف فظهر ان معية العلم بهما تنافي كون احدهما معرفا للاخر ومن القبيح الفاحش
ان يسال الانسان عن الاب فيقول هو الذي له ابن فيقول العلم بالبنوة والابوة معا فلو كنت اعلم البنوة لما كنت احتاج الى السؤال عن الابوة
بل الاضافات انما تعرف باسبابها فيقال الاب حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك وعلى هذا الوجه لا يلزم
الدور اصلا وقوله ولا يلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع فاعلم ان اول من ذهب الى ان المضافين يعرف
كل واحد منهما بالاخر هو فرفوريوس صاحب كتاب ايساغوجي وذلك لان ارسطو ذكر في رسم الجنس انه الكلي المقول على كثيرين مختلفين
بالنوع في جواب ما هو ثم ذكر في رسم النوع انه الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فلما نظر صاحب ايساغوجي
في هذين الرسمين وجد كل واحد من الجنس والنوع ماخوذا في حد صاحبه حاول الحيلة في دفع هذا الدور وزعم ان الجنس والنوع
امران اضافيان يعلمان معا فحسبه يجب ان يكون كل واحد منهما معرفا لصاحبه لكنا بينا ان العلم بهما لما كان معا استحال ان يكون
احدهما معرفا للاخر واما الجواب عن ذلك الاشكال فهو ما قد بينا ان النوع قد يراد به حقيقة الشيء وماهيته وقد يراد به المعنى المضاف
الى الجنس فالمعلم الاول حد النوع الاضافي بالجنس وحد الجنس لا بالنوع الاضافي بل بالنوع الحقيقي فعلى هذا اندفع الدور والسلم

في التركيب الخبري

الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقايله
انه صادق فيما قاله او كاذب واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال صادق او كاذب
الا بالعرض من حيث قد يعني بذلك عن الخبر واصناف التركيب الخبري ثلثة اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى
او ليس محمولا عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى الموضوع
وما هو مثل الحيوان هاهنا هو المسمى بالمحمول والليس حرف السلب الثاني والثالث يسمى الشرطي وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين
قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال لاحدهما هو الاخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما
يلزم الاخر ويتبعه وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل

قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة ولو لا ذلك لما ثبت ان كل واحد من القولين خبر لنفسه
مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان تكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة وان حذف اما واو كانت هذه قضايا فوق واحدة

التفسير قال رضي الله عنه رسم الخبر بانه الذي يقال لقايله انه صادق او كاذب ومعلوم ان ذلك لا يعرف ما لم يعرف حقيقة
الصدق والكذب وهما لا يعرفان الا بالخبر فان الصدق هو الخبر المطابق للمخبر عنه والكذب هو الخبر الغير المطابق والتصديق هو المطابقة على هذه
المطابقة والتكذيب انكار هذه المطابقة فاذا كان التصديق والتكذيب يتبين تحليل تعريفهما الى الخبر ولو عرفنا الخبر بهما كنا عرفنا الشي بما لا يعرف
الا به والذي يمكن ان يقال في جوابه هو ان الشي ربما كان اخفى من غيره من وجه واعرف منه من وجه اخر وعند ذلك يصح تعريف كل واحد منهما بالاخر لكن
من وجهين مختلفين ولا يلزم منه البيان الدوري وعند ذلك نقول الناس قد جرت عادتهم انهم يقولون في بعض الاقوال لقايله
صدقت او كذبت ولا يقولون ذلك في كل الاقوال وحينئذ يعرف الخبر بانه الذي جرت عادة الناس بان يقولوا لقايله صدقت او كذبت
فيكون تعريف الخبر لا بحقيقة الصدق والكذب بل بما جرت العادة باستعمال هاتين اللفظتين فيهما او نقول وهو الاولى ان الشيخ
لم يقل ذلك ليكون رسما للخبر ومعرفا له بل ليذكر خاصة من خواصه ولازما من لوازمه والصحيح ان يقال الخبر هو القول الذي يدل بصريحه
على ثبوت شي او ثبوت شي لشي او سلبه ولقايل ان يقول القول الدال على ثبوت شي ليس خبرا خاصا بل لو عرفنا مطلق الخبر به لزم الدور بل
الحق ان ماهية الخبر غنية عن التعريف على ما قررناه في ساير الكتب قوله واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني الى اخره اقول الحاجة
الى القول هي الدلالة على ما في النفس والدلالة اما ان يراد لذاتها لشي اخر يتوقع من المخاطب ليكون منه والتي يراد لذاتها هي الاخبار اما على وجهها
واما محرفة لتعريف التمني والترجي وغيرهما فانهما كلها يراد الى الاخبار التي يراد لشي يوجد من المخاطب فاما ان يكون ذلك لذاته او فعل اعم
الدلالة فيكون المخاطبة استعلاما واما استفهاما وان اريد عمل من الاعمال وفعل من الافعال غير الدلالة فيقال انه من المساوي التماس ومن
الاعلى امر او نهي ومن الادون تضرع ومسالة واذا عرفت ذلك فنقول ان ما عدا الخبر لا يكون محتملا للتصديق والتكذيب بصريحها
فانك اذا قلت اعطني كتابا لم يحتمل ظاهره محتملا للصدق والكذب وان كان يفهم منه بقرينة الحال اخبارا عن كونه مريدا للكتاب في ذلك احتمالهما
بحكمها وهكذى القول في جميع الاقسام المعدودة قوله واصناف التركيب ثلثة اقول لان كل خبر لا بد له من جزء محكوم به ومحكوم عليه
وهما اما ان يكونا قضيتين او لا يكونا فان لم يكونا قضيتين كان انتساب احدهما الى الاخر اما بانه هو هو او بانه ذو هو لكن كل ما كان ذا شي امكن ان
يشتق له اسم يحمل عليه بانه هو ولهذا لم يتعرض لهذا التفصيل واقتصر على ما ينسب الى الشي بانه هو او ليس هو ويسمى الحملي واما الذي يكون كل واحد
من جزئيه محتملا وقد عزل بهما ما خرجا به عن الخبرية فلا بد وان يكون بينهما نسبة وتلك النسبة اما المعاندة واما الملازمة والثاني هو الشرطي
المتصل والاول الشرطي المنفصل واعلم ان تسمية القضية المتصلة بالشرطية مطابقة باللغة للفظ العربية واما تسمية المنفصلة بذلك
فعلى سبيل النقل فانهم لما سموا المتصلة شرطية وكانت هي مركبة عن جزئين نقلوا هذا الاسم الى كل خبر مركب عن خبرين وان لم يكن فيه شرط صريحا
فسموا المنفصلة ايضا شرطية لما ذكرنا وما في الفصل ظاهر
الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا
الانسان حيوان ومعناه ان الشي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان

من غير زيادة متى وفي اي حال بل ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر وحالته تلك الحالة
والايجاب المتصل مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزم الثاني
المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة شي اخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس
اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب
الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما بمتساويين

التفسير قال رضي الله عنه اذا قلنا الانسان حيوان عنينا ان الذي يوصف بانه انسان ونفرض انه انسان سوا كان
موجودا او ليس بموجود ممكن الوجود او ممتنع الوجود بعد ان يحصل بالفعل انه انسان من غير زيادة كونه دايما انسانا او غير دايم فذلك الشي موصوف
بانه حيوان من غير بيان ان هذا الحكم ثابت في وقت مخصوص ام بشرط مخصوص او بيان مقابل التوقيت وهو الدوام ومقابل التقييد وهو عموم الانسان
اما الثابت في وقت مخصوص فهو اما معين كما يقال القمر منكسف او غير معين كما يقال الانسان متنفس فاما الثابت بحسب قيد مخصوص كما يقال كل
ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر فان هذا المحمول ثبوته مشروط بثبوت الابيضية واما مقابل الموقت فهو الدايم اما لم يزل ولا يزال كقولنا الله حي او ما
دام موجود الذات كقولنا الانسان حيوان واذا عرفت الموقت والمقيد ومقابليهما فنقول تلك الاقسام مشتركة في ثبوت المحمول فيها للموضوع
فان الدايم والموقت والمطلق والمقيد مشتركة في اصل الثبوت فاما الاختلاف فهو في امر وراء نفس الثبوت والمفهوم من قولنا الانسان حيوان
ثبوت الحيوانية للانسان اعني القدر المشترك من غير تعرض لشي من خصوصيات تلك الاقسام واعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان فقد يراد به
ما له وصف الانسانية بالفرض حال هذا الحكم وقد يراد به معنى اعم من ذلك وهو الذي له وصف الانسانية سوا كان ذلك قبل الحكم او بعده او معه
دايما او في وقت او مطلقا او بحسب قيد والفرق بين الامرين انك اذا قلت كل نايم مستيقظ فانه باطل على المفهوم الاول وصحيح على المفهوم الثاني
فان معناه ان الذي له وصف النايمية سوا كان قبل هذا الحكم او بعده او معه له ايضا وصف المستيقظية وذلك صحيح ثم تكرر المتعارف
في العادات واللغات هو الاول وان كان الذي يستحقه نفس مفهوم اللفظ هو الثاني لانا اذا قلنا الانسان عنينا ما له الانسانية وذلك اعم
مما له الانسانية حالة الحكم عليه بتلك او قبله او بعده ولما كان المتعارف تخصيص الموضوع بانه الوصف الذي جعل معه موضوعا حال الحكم
عليه لا جرم ترك الشيخ ذلك التفصيل في جانب الموضوع قوله والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر وحاله تلك الحالة يعني كان الايجاب
لا يقتضي الا ثبوت المحمول للموضوع سوا كان ذلك الثبوت دايما او موقتا او مقيدا قوله والايجاب المتصل الى اخره اقول المتصلة على قسمين
لزومية واتفاقية فاللزومية ما يكون التالي لازما من لوازم المقدم مثل وجود النهار فانه لازم لطلوع الشمس واما الاتفاقية فما لا يكون كذلك
مثل قولك اذا كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فليست ناهقية الحمار لازمة لناطقية الانسان بل هذه المصاحبة اتفاقية لا يقتضيها طبيعة المقدم
والتالي قوله والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود اقول الاعتبار
في كون المتصلة موجبة او سالبة بثبوت اللزوم لا بثبوت الاجزا ولا بثبوت الملزوم وان كان كلا الجزئين اعني اللازم والملزوم عدميين واما اذا رفعت اللزوم
فالمتصلة سالبة وان كان كلا الجزئين ثابتين فانك اذا قلت ليس اذا كان الرجل عالما فهو اسود فقد رفعت اللزوم بين العالمية والاسودية لا جرم

فاذا قلنا ان لم يكن هذا الشخص حيا لم يكن عالما فقد اثبتنا اللزوم بين نفي العالمية ونفي الحيية لا جرم كانت القضية موجبة

كانت القضية سالبة وان كان كلي جزئيها ثابتين فظهر ان الحق في ايجاب المتصلة وسلبها ثبوت اللزوم وعدمه فقط قوله والايجاب المنفصل الى آخره
اقول الاعتبار في ايجاب المنفصلة وسلبها ثبوت العناد وسلبه فان كان العناد ثابتا فالمنفصلة موجبة سواء كان ذلك العناد بين ثبوتين
او بين نفيين او ثبوت وسلب وان لم يكن العناد ثابتا كانت المنفصلة سالبة كيف كان الجزآن واعلم ان الشيخ لم يثبت للمنفصلة مقدما وتاليا و
ذلك لانه ليس لاحد جزئي العناد ترتيب وتقدم بالطبع بل يحتمل اي واحد منهما كان مقدما وتاليا واما المتصلة فليس كذلك لان المقدم
فيه يكون مقدما بالطبع وكذلك التالي فلذلك اثبت الشيخ للمتصلة مقدما وتاليا ولم يثبتهما للمنفصلة الى الخصوص والاهمال
اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس
كاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يتبين كمية هذا الحكم اعني الايجاب والسلب بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او
غير عام سميت مهملة مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر وان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وتركه يوجب تخصيصا
وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا يهمل في لغة العرب ولطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فللصناعة النحوية
واذا كان موضوعها كليا وتبين قدر الحكم في كمية موضوعها فان القضية تسمى محصورة فان كان تبين ان الحكم عام سميت القضية كلية
وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر وان كان انما تبين ان الحكم في البعض
ولم يتعرض للباقي او تعرض للخلاف والمجهول سميت جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس كاتب
او ليس كل انسان كاتبا فان نحوهما واحد ولسانهما ان في السلب واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم
فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام فيه موقع كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول
كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل على جزئي حسب ذلك او على حالة فتقول
الرجل وتعني به واحدا بعينه فتكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد
وكل ولا بعض وما جرى هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل همه الفارسية في الكل الشامل

التفسير

قال اعلم ان القضية الحملية موضوعها اما ان يكون شخصيا او كليا فان كان شخصيا فالقضية تسمى مخصوصة
وهي اما موجبة مثل قولك زيد كاتب او سالبة مثل قولك زيد ليس بكاتب وان كان الموضوع كليا فاما ان يكون كمية الحكم مبينة او لم
تكن فان لم تكن فهي المهملة كقولك الانسان في خسر الانسان ليس في خسر وان كانت مبينة تسمى محصورة فاما ان تكون على الكل او على البعض
فالاول الكلية والثاني جزئية سواء كانت موجبة او سالبة وليس في عبارة هذا الفصل تعقيد الا في قوله عندما شرح الجزئية وان كان
انما تبين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض للخلاف فالمحصورة جزئية يريد بذلك انك اذا قلت بعض الناس كاتب سواء
ذكرت ان البعض الآخر كاتب او ليس بكاتب او لم تذكر ذلك فان القضية جزئية وقوله في مثال السالبة الجزئية ليس بعض الناس كاتبا
او ليس كل الانسان كاتبا فهو يدل على سلب كلية الحكم وسلب الكلية ليس هو السلب الكلي فان سلب الكلية يصدق مع الايجاب
الجزئي ثم ان لكل من حيث هو مغاير للاتحاد الداخلة فيه فلا جرم كان قولنا ليس كل انسان كاتبا ليس صريحا في نفي الكتابة عن البعض

لا يلزم منه ويفهم منه على طرفي النقيض وهذا هو المراد بالنحوي قوله واعلم انه وان كان في لغة العرب الى آخره اقول
ان لكل شيء حقيقة وماهية فهي مغايرة لكل ما يعرض لها فالفرسية مثلا في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا لا موجودة على
ان يكون ذلك داخلا في الفرسية بل هو من حيث انها فرسية هي فرسية فالوحدانية صفة تنضم الى الفرسية فتكون الفرسية مع تلك
الصفة واحدة وهي بشرط انها تحمل عليها طابق اشياء كثيرة تكون عامة ومن حيث تنضم بجمع خواص واعراض يجعلها مشارا اليها
تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية تدل عليه ان المفهوم من الفرس لو كان نفس المفهوم من كونه واحدا او كثيرا لامتنع
حمله عليها ولكان قولنا الفرس واحد او لا واحد بمنزلة قولنا الفرس ليس بفرس ومعلوم انه ليس كذلك فان سئلنا عن الفرس
بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية واحدة ام لا كان الجواب السلب لا على ان يكون السلب بعد من حيث بل على ان نقول قبله اي لا
نقول الفرس من حيث هو فرس ليس كذا بل ليس الفرس من حيث هو فرس كذا وان سئلنا عنها بموجبين لا يخلو الماهية
عنهما مثل ان يقال اهل الفرس واحد او كثير لم يجب ان يعين غير الواحد منهما وبهذا ظهر الفرق بين ما اذا كانت المسئلة عن
طرفي النقيض وبين ما اذا كانت عن الموجبين اللذين في قوة النقيض لان الموجب الذي هو لازم السالب معناه اذا لم يكن الشيء
موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بالموجب الذي يلزم سلبا ولا يلزم ليس اذا كان موصوفا به كان هو هو فاذا جعلنا
موضوع الفرس هو بما الفرس وقيل انه واحد او كثير لم يلزم ان يكون بانه من حيث هو فرس شيء مغاير لهما ولما انه
هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف لحقه فلا محالة يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الوصف ثم اذا نظرنا
اليه من حيث هو فرس فيجب ان لا يشوبه بالنظر الى شيء خارج عنه حتى يصير النظر نظرين نظرا اليه من حيث هو هو
ونظرا الى لواحقه واذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية لا تغاير التي في عمرو ولا يلزم منه ان يقال اذا تلك
وهي واحدة بالعدد لانا عنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث انها انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء خارج
عنها وليس اذا كانت الغيرية خارجة عنها اذ يجب ان تكون الوحدة داخلة فيها بل هي ايضا خارجة عنها كما بينا فقد
تحققت ان الانسانية من حيث هي هي مغايرة للعموم والخصوص فاعلم الآن ان الماهية قد تسمى الطبيعة وقد يقال لها
ايضا الطبيعة النوعية واذا عرفت ذلك فنقول الماهية اما ان ينظر اليها من حيث هي هي او من حيث هي عامة
او من حيث هي خاصة والالف واللام يستعملان في المعاني الثلثة فاما انهما قد يستعملان للدلالة على الماهية فلانك اذا قلت
الانسان عام ونوع لم يكن الالف واللام ههنا للعموم والا لكان معناه ان كل واحد واحد يقال له انه انسان فهو عام
ونوع ومعلوم ان ذلك كاذب وايضا اذا قلت الانسان هو الضحاك ومعناه ان الضاحك هو الانسان ولا يجوز ان يكون
المراد به لا ضاحك الا كل واحد من الناس لان ذلك يفيد انحصار الضاحكية على كل واحد واحد من الناس وانحصار
الحكم على الشيء يمنع من ثبوته لغيره فيكون الضاحك الا كل واحد واحد من الناس يوجب انحصار حكم الضاحك على كل واحد
واحد من الناس وعدم انحصاره عليه وذلك متناقض فظهر ان المراد من قولك الانسان هو الضحاك ليس الا قصرها
على الماهية فالالف واللام هي لتعريف الماهية واما استعمال الالف واللام في العموم فكما اذا قلت الانسان ناطق

واردت به ان كل انسان كذلك واما استعمالها في الدلالة على الشخص فهو كما اذا جرى ذكر رجل معين ثم تقول الرجل فعل كذا
بذلك الذي جرى ذكره ويسمى ذلك تعريف العهد السابق وعند هذا تكون القضية شخصية واعلم ان الالفاظ الدالة على كمية الحكم
تسمى سورا فاما الدال على كلية الثبوت فمثل كل والدال على جزئية الثبوت فمثل بعض والدال على كلية السلب فلا واحد ولا شيء وهيچ
بالفارسية والدال على جزئية السلب فمثل لا كل ولا بعض واما طرا واجمعون فانهما يستعملان لتاكيد الكلية **اشارة**

الى الحكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة تصلح ان تؤخذ كلية وتصلح ان تؤخذ جزئية واخذها الساذج
بلا قرينة مما لا يوجب ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي تعميمها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان تقتضي ان تكون عامة فما كان الشخص
يكون انسانا لكنها لما كانت تصلح ان تؤخذ كلية وهنالك تصدق جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب
وتصلح ان تؤخذ جزئية ففي الحالتين يصدق الحكم بها جزئيا فالمهملة في قوة الجزئية ولكون القضية جزئية الصدق [illegible] ان تكون مع ذلك
كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بخلافه والمهملة [illegible] في قوة الجزئي ولا مانع ان تصدق كلية

قال واعلم ان اللفظ الدال على الماهية فقط لا يفيد التعميم لانه لو افاده لكان اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والاقسام
باطلة لان الانسانية ليست هي العموم غير لازم لها والا لاستحال ان يكون الشخص الواحد انسانا فاذا اللفظ الدال على الماهية
لا يدل على العموم والكلية اصلا وليس له ايضا دلالة على الخصوص بالمطابقة والتضمن لكنه يدل عليه بالالتزام لان الحكم
لا يثبت في الماهية الا اذا ثبت في فرد من افرادها والا لما كان ثابتا لها ولما كان الثبوت في بعض الافراد لازما للثبوت للماهية
واما الثبوت في كل الافراد فليس من اللوازم لصدق الحكم في الماهية لا جرم جعل اللفظ الدال على ثبوت المحمول للماهية في قوة ما
يدل على الثبوت لبعض افرادها فجعلنا المهملة في قوة الجزئية واعلم ان الصدق الجزئي لا ينافي الصدق الكلي فاذا قلنا بعض الناس
ناطق ولو دل على ان البعض الاخر ليس كذلك لكن تلك الدلالة بالمطابقة والتضمن ان يكون الناطقية للبعض ليس هو عين سلبها
عن البعض الاخر ولا مفهوما به ولا ايضا بالالتزام لان ثبوت الناطقية للبعض لا يوجب سلبها عن الاخر والا لاستحال ان يصدق
القضية كلية فثبت ان الدال على الحكم الجزئي لا يدل على ان الحكم في الباقي بالخلاف **اشارة** الى حصر الشرطيات

واهمالها والشرطيات ايضا فقد يوجد فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقلت دائما
اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل
موجود او قلت ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا
طلعت الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا قلت ليس
كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او قلت ليس دائما اما ان يكون المحموم صفراويا او سوداويا فقد حصرت الحصر الجزئي السالب **التفسير**

قال كما ان الاعتبار في السلب والايجاب في المتصلة او المنفصلة بالحكم لا بالمحكوم عليه كذلك الاعتبار في كلية
الاتصال كلية اللزوم والعناد لا كلية اللازم والملزوم وان كان الجزءان جزئيين الا ان اللزوم بينهما كلي فانه لا يعرض بعض الحيوان انسانا
في حال من الحالات ولا في وقت من الاوقات الا وهنالك ما يكون بعض الحيوان ناطقا وعلى هذا القول في جانب المنفصلة واذا عرفت

وكذلك قولنا في التعاند دائما اما ان يكون بعض الحيوان انسانا او بعض الحيوان ناطق والقضية كلية لان اللازم [illegible] الملزوم

ذلك سهل عليك معرفة الاهمال والحصر في المتصلة والمنفصلة فان كان هناك لفظ يدل على كلية الحكم او جزئيته فالشرطية محصورة
والا فهي مهملة والذي يهمنا في هذا الموضع تلخيص المفهوم من الكلية والجزئية في المتصل والمنفصل فالكلي الموجب المتصل مثل
قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ليس هناك تعميم المرات فقط حتى يكون معناه ان كل مرة تكون الشمس طالعة فالنهار
موجود فانه يجوز ان يكون المقدم امرا ثابتا ولا يكون له تكرر ولا عودة كما اذا قيل كلما كان الله عالما فهو حي بل معناه تعميم
الاحوال ومعناه انه لا فرض حال من الاحوال ولا شرط من الشروط يقترن به طلوع الشمس الا ويتحقق معه وجود النهار واذا ثبت
ان المراد كلية الاتصال لزوم التالي للمقدم عند كل الشرائط والاحوال فلنعتبر كيفية صدق الكلية في الاتفاقية واللزومية
اما الاتفاقية فالمهملة منها بينة الصدق فانك اذا قلت ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق واردت به موافقة صدق الخبرين
كانتا فاما الكلية وهي قولنا كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق نعلم على وجهين احدهما انه كلما كان يفرض الانسان يجب
ان يكون ناطقا وكلما يفرض الحمار يجب ان يكون ناهقا وذلك بين الصدق الثاني وذلك من جهة السور ومعناه انه كلما حصل
في الخارج انسان وكان ناطقا فقد حصل في الخارج الحمار الذي هو ناهق وهذا ليس ببين ولا بواجب اذ لا يمتنع ان يكون في وقت من الاوقات
يوجد فيه الانسان ولا يوجد فيه الحمار اصلا ففي مثل ذلك الوقت يكون هذه القضية الكلية كاذبة على هذا التفسير واعلم
ان موافقة المقدم للتالي هنا في الصدق لا يوجب موافقتهما في الكذب لان تلك الموافقة ليست لزومية اذ ليس بين القضيتين
ملازمة لا في جانب الصدق ولا في جانب الكذب ولا ايضا معاندة لان الاتفاقي هو الذي يطلق وجوده وجود الاخر [illegible]
له امتنع ان يطلق وجوده شيئا اخر ولانه لو لزم من موافقة القضيتين في الصدق موافقتهما على الكذب بطل قياس الخلف
لان الخلف هو ان ياخذ نقيض الصادق ويضم اليه صادقا اخر فلو لزم من موافقة الصادقين في جانب الصدق موافقتهما في
جانب الكذب لاستحال ان ينتج الى الكاذبة صادقة فما كانت تتم قياس الخلف واما المتصلة اللزومية فمعنى الكلية فيها ان يكون
التالي يتبع كل وضع للمقدم في كل الاحوال مع كل الشرائط ثم تلك الشرائط قد تكون ممكنة الحصول في نفس الامر وقد تكون ممتنعة
الا ان فرض وجودها يوجب فرض امور اخر فانك اذا قلت كلما كان هذا الانسان عديم الحس والحركة فهو ليس بحيوان فكون الانسان
عديم الحس والحركة امر محال ولكن لزوم عدم الحيوانية لذلك صادق وكما ان العبرة في سلب الاتصال وايجابه وكليته وجزئيته
ليس الا بحسب هذه الاحوال في المقدم والتالي فكذلك ليس صدق اللزوم الا بحسب صدق المقدم والتالي واذا قلت كلما كانت الخمسة
زوجا فهي تنقسم بمتساويين صدقت وان كان المقدم في نفسه ممتنع الوجود [illegible] ان الاحوال التي [illegible] فرضها للمقدم قد تكون ممكنة
في الوجود وقد تكون ممتنعة واذا عرفت ذلك فنقول المتصلة اللزومية [illegible] انما تصدق كلية اذا اشترط فيها ان يكون المقدم
واقعا على النحو الذي يلزم وقوعه عليه مثاله نقول كلما كان هذا انسانا على النحو الذي يمكن ان يكون عليه الانسان ولا يكون معه شرط
فهو حيوان وكما كان هذا خمسة على النحو الذي يلزم وقوعه عليه فهو فرد فاما ان لا [illegible] الشرطية فان اللزومية لا تصدق كلية
فانه اذا انضم الى الانسانية شرط عدم الحس والحركة لا يلزم ان يكون حيوانا واذا [illegible] الخمسة شرط الزوجية لزمها الانقسام بمتساويين

بل يعدم بذلك فظهر ان اللزومية كيف تصدق كلية الموجبة الجزئية فان كانت الكلية يصدق معها فالكلام فيها ما مضى وان
لم تصدق الكلية معها فالاتفاقية كقولك قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء متغيمة واللزومية انما تصدق اذا كان محمول
واجب الثبوت لبعض افراد موضوعه ولو اعتبر البعض الآخر فاذا اخذ بطبيعته ذلك الموضوع في العقل كان ذلك المحمول ممكنا له
مثاله بعض الحيوان بالضرورة انسان ونقيضه بالضرورة ليس بانسان لان الحيوان اذا اخذ في العقل على حده واخذ بطبيعته يجب
من غير وجوب ولا امتناع للانسانية فاذا قيل قد يكون اذا كان الشيء حيوانا فهو انسان لزوما لم يشك في صدق القضية واما السالبة
فيمكنك تعرف حالها من الموجبتين اما المنفصلات فلنبدأ منها بالسالبة الكلية فاذا قلنا ليس البتة اما كذا واما كذا فيصدق
ذلك في ثلثة احوال الاول اذا وجب اجتماعهما على الصدق مثل قولك ليس البتة اما ان يكون الانسان حيوانا واما ان يكون
ناطقا الثاني اذا وجب اجتماعهما على الكذب مثل قولك ليس البتة اما ان لا يكون الانسان حيوانا او حجرا الثالث
اذا لم يجب الاجتماع لا على الصدق ولا على الكذب ولكن لا يكون بينهما منافاة ولا اقتضى يكون احدهما اسقاط الآخر مثل قولنا ليس البتة
اما ان يكون الانسان موجودا او الخلاء موجودا فان وجود الانسان لا يقتضي عدم الخلاء وان كان الخلاء في نفسه عدم الخلاء واما
الجزئية الموجبة فلقائل ان يقول كيف تصدق قد يكون اما كذا واما كذا وليس ذلك ثابتا دائما والعناد بين الحقيقتين ان كانت
ثابتة امتنع زوالها فنقول انه ربما كانت اقسام بحسب القسمة ثلثة او اكثر واما بحسب بعض الشرائط فاثنان مثل ان الجسم
ثلثة ثم فرض ان لم يكن ذلك حيثما يوم يبقى الاقسام اثنين فالجسم بهذا الشرط يكون متميزا ويكون العناد عند هذا الشرط ثابتا بين القسمين
حيث ان بهما ثبت ارتفع الآخر وبقيهما ارتفع ثبت الآخر فهذا كلام مختصر في تعريف هذه القضايا اذ لا يليق بهذا الشرح ما ذكرنا

اشارة
ان تركيب الشرطيات من الحمليات بحيث نعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات
فانها هي التي تنحل الى البسائط اوما في قوة البسائط اول انحلالها والحملية اما ان يكون جزءاها بسيطين كقولنا الانسان حيوان او في قوة
البسيط كقولنا الحيوان المائت مشاء الرجلين منتقل بنقل قدميه فانه كان في قوة البسيط اذ المراد منه شيء واحد فلذلك يدل على معنى مفرد
دل عليه لفظ واحد

الشرح اقول ان الشيء لا يلزم غيره الا عند حصول الملزوم فان المعقول من الملزوم مقارنة وجود اللازم
لوجود الملزوم وذلك لا يعقل الا بعد حصولهما ولما استحال الحكم بالملزوم الا اذا فرض للملزوم وجود وللازم وجود فيكون
كل واحد من جانبيه متضمن الخبر اما عن ثبوته او انتفائه او عن ثبوت غيره له او انتفائه عنه فظهر ان الشرطيات لا تتركب لا بركنيها
عن البسائط بل المفردات تصير قضايا حملية ثم هي تتركب فتصير شرطيات ثم ان الشرطيات قد تركب مرة اخرى فيحصل من الشرطيتين
شرطية اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له ولما كانت الشرطيات انما تتركب عن الحمليات وجب ان يكون انحلالها اليها واما الحمليات
فانها تنحل الى البسائط اوما في قوتها لان الحمل هو القول الدال على نسبة امر الى امر فان كان الموضوع شيئين فاما ان يكون كل واحد
منهما مقصودا بالاخبار عنه او يكون المجموع هو المقصود بذلك فان كان الاول لم يكن الخبر خبرا واحدا بل خبرين وان كان المجموع
هو المقصود بالاخبار عنه والمجموع من حيث هو كذلك شيء واحد كان الموضوع في القضية الواحدة شيئا واحدا وكذلك القول في

المحمول **اشارة** الى العدولي والتحصيل وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير ويعني بغير البصير
الاعمى او معنى اعم منه وبالجملة الجمل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم اثبته او سلبه فيكون الغير والجملة جزء السلب
جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير ويجب ان تعلم ان حق كل قضية حملية ان
يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو النسبة بينهما واذا توخى ان يطابق اللفظ المعنى بعدده استحق هذا
ان اللفظ التالي الدال عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف فانه في لغة العرب اصلا كقولنا زيد كاتب في حقه زيد هو كاتب
وقد لا يكون حذفه كما في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة
واذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه واذا دخلت الرابطة
على حرف السلب جعله جزءا من المحمول وكانت القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما ضاعف في مثل قولك زيد ليس هو
غير بصير وكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية دخل عليها الرابطة فجاء علينا بانها جزء من المحمول والقضية
التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا فاما ان المعدول يدل على
العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد للبصر من الحيوان وان كان طبعا او ما هو
اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة وانما يلزم المنطقي ان يضع حرف السلب اذا اخر عن الرابطة
او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة دون ان الاثبات لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او
وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت لكونه غير ثابت وجاء او غير واجب

التفسير
قال الايجاب هو اثبات الحكم والسلب دفع الحكم والاعتبار في ايجاب القضية وسلبها ثبوت الحكم وسلبه لا ثبوت المحكوم به
والمحكوم عليه او سلبهما فاذا حكمت على الشيء بكونه موصوفا بوصف عدمي كان الحكم ثبوتيا ايجابيا الا ان المحكوم به عدمي كما اذا
سلبت وصفا ثبوتيا عن موضوع ثبوتي كانت القضية سالبة لارتفاع الحكم وان كان الطرفان ثبوتيين فهذا كما ان المتصلة متى اثبت اللزوم
كانت موجبة وان كان الجزءان عدميين ومتى رفعته كانت المتصلة سالبة وان كان الجزءان ثبوتيين وعند ذلك يسهل الاحاطة بحقيقة
المعدول والتحصيل فان اللفظ الدال على شيء ثبوتي اذا ضم اليه حرف السلب صار ذلك اللفظ المركب دالا على ما يقابل ذلك المعنى
الثبوتي مثل اللابصير والغير البصير ثم اذا حكم على شيء بالاتصاف بذلك الوصف كانت القضية موجبة وان سلب ذلك كانت القضية
سالبة قوله ويجب ان تعلم الى قوله والثانية دخل عليها الرابطة فجاء علينا بانها جزء من المحمول اقول ان كل خبر فلا بد فيه من شيء هو المخبر عنه
ومن شيء هو المخبر به ومن نسبة لاحدهما بالآخر اما بالثبوت واما بالسلب فاللفظ الدال على المخبر عنه هو الموضوع والدال على المخبر
هو المحمول ويجب ان تعلم ان المحمولات على قسمين منها ما تتضمن الدلالة على الرابطة ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو الكلمات والاسامي
المشتقة لما بينا ان الاسامي المشتقة والكلمات متشابهة في كونها دالة على معان بالموضوعات غير معينة فان الكاتب مثلا ليس دالا البتة
على الكتابة فقط بل على ثبوت الكتابة لشيء وذلك هو النسبة الحاصلة بين الكتابة وبين موضوعها ومحلها واذا كانت النسبة احد الامور المذكورة

كونه

الداخلة في مفهومات الاسامي المستقة والكلمات ربما لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة بل انها تكون
محمولة بانفسها من غير حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة حتى انه لو صرح بذكر اللفظة الدالة على تلك النسبة كان ذلك تكرارا
من غير فايدة فانه قيل اذا قلنا الانسان كاتب فللانسان مفهوم مغاير لمفهوم الكاتب واذا تغاير المفهومان فلا بد وان يكون انتساب احدهما
الى الاخر زايدا على مفهوم منهما فيستدعي لفظا زايدا لينا معقول او لان هذا باطل بالكلمة فانها محمولة بنفسها مع ان ذلك يوجد فيها حاصل
وايضا فلان النسبة وان كان مفهومها مغايرا لمفهوم الموضوع لكنها منتسبة اليه لذاتها فلو افتقر الى نسبة داخلة في مفهومه
يكون منتسبا الى الموضوع لذاته واما اذا كانت المحمولات اسماء جامدة فهناك لا بد من اللفظ الدال على تلك النسبة فان تلك النسبة
اذا كان معنى انها مغاير للموضوع والمحمول فلا جرم وجب ابرازها بلفظ يدل عليها اما مصرحا واما مقدرا فظهر بهذا ان من القضايا ما
يكون ثنائية بالطبع ومنها ما لا يتبواته ليس الامر على ما ظنه الظاهريون من ان الثنائية هي التي لم تذكر الرابطة فيها
حتى لو صرح بها صارت ثلاثية واذا عرفت ذلك فنقول اما الثلاثيات فالعدول فيها يمتنع عن التحصيل لان الرابطة ان كانت مقدمة
على حرف السلب دلت على انتساب ما بعدها الى الموضوع مثلا اذا قيل هو غير بصير وصيغة هو دالة على انتساب الخبر البصير الى
زيد وان كان السلب متقدما على الرابطة دل ذلك على ارتفاع الارتباط فكانت القضية سالبة وربما اتصل عن حرف السلب وكون
احدهما متقدما على الرابطة والثاني متاخرا عنها فبسبب تاخر احد السلبين عن الرابطة تصير القضية معدولة وبسبب تقدم الثاني
عليها تصير سالبة فلاجل ذلك يقال لمثل تلك القضية سالبة محمول معدولة واما في الثنائية فذلك لا يتميز الا بالنية او لاجل الفاظ
مخصصة بالعدول واخرى بالسلب وتشبه ان يكون ليس للسلب وغير ولا للعدول واعلم ان قول الشيخ يقال زيد كاتب وحقه
ان يقال هو كاتب فيه نظر لان الكاتب من الاسامي المشتقة وقد بينا انها لا تكون محمولة بذواتها ولا حاجة بها الى اللفظ الدال
عليها وقد صرح بذلك في الحكمة المشرقية فقال واما اذا كانت القضية غير ثلاثية فانها هي ثنائية فقط لم يرد فيها الرابطة
استغناء لان محمولها كلمة او اسم مشتق اشتقاقا فاستعمر النسبة المذكورة على حسب اللغة او لم يذكر اختصارا وان حرف السلب لا
يقرن الا بالمحمول وفي هذا تصريح بان الاسامي المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة فلعله تساهل في هذا الكتاب لان غرضه هنا
تعريف حال العدول والتحصيل لا تحقيق التمييز بين الثنائيات والثلاثيات والكلام يفصل في مقصوده ويجمل في غير مقصوده ومع
ذلك فالتحقيق ما ذكرناه قوله والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة وقد تعتبر ذلك في جانب
الموضوع ايضا الى اخره اقول القضية كما انها قد تكون معدولة لان محمولها غير محصل فقد تكون ايضا كذلك لان موضوعها
غير محصل وقد تكون ايضا كذلك لان موضوعها ومحمولها غير محصل لانه كما صح الحكم به على شيء وهو المحمول صح الحكم عليه وهو
الموضوع واعلم ان بعض الناس لما حاول الفرق بين السالبة والمعدولة قال المعدولة تدل على عدم امر عن شيء من شانه ان
يكون موجودا لذلك الشيء حتى ان غير البصير لا يقال الا على الاعمى والبصر هو قوة الابصار هو الملكة وعدمه عن المحل الذي من شانه ان يكون
له ذلك هو العدم المقابل له لان من شرط المتقابلين اتحاد المحل ومن الناس من زعم ان المعدولة اعم من ذلك وقال المعدولة تدل

على عدم امر من شيء من شانه ان يكون لذلك الشيء اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه فعلى هذا لو قدرنا حيوانا لم يكن عدم البصر طبيعيا
فانه يصح ان يقال انه غير بصير بهذا التفسير لانه وان كان البصير غير ممكن له بحسب شخصه ونوعه لكنه ممكن له بحسب جنسه وهو
الحيوانية فان الحيوان من حيث هو حيوان صح ان يكون بصيرا واما التفسير الاول فانه لا يصح ان يقال لمثل هذا الحيوان انه غير بصير
فقوله المعدولة تدل على العدم المقابل للملكة يريد به التفسير الاول وقوله او على غيره يريد به التفسير الثاني وقوله حتى يكون
غير بصير انما على الاعمى ومعطنا للمذهب الاول وهو احد المقابل للملكة وقوله او على كل فاقد للبصر من الحيوان ولو طبعا مثال المذ هب
الثاني وقوله او ما هو اعم من ذلك يشير به الى اصحاب هذا المذهب الثاني منهم من اعتبر ان يكون العدم عدم امر من شانه ان يكون
للموضوع اما بحسب نوعه او جنسه القريب ومنهم من لا يشترط الجنس القريب ايضا بل لا بد وان يكون ذلك ممكنا اما بنوعه او جنسه
القريب وجنسه البعيد فعلى هذا من اشترط الجنس القريب جوز اطلاق الغير البصير على الحيوان العديم البصر بالطبع لان البصر
ممكن له بحسب انه حيوان وهو الجنس القريب ولكنه لا يجوز للجماد انه غير بصير لان الجماد لا يمكنه البصر بحسب جنسه القريب
بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسمية واما من لا يشترط الجنس القريب صحح ذلك ايضا فهذا تفصيل هذه المذاهب والكلام
عليها من وجهين الاول ان المنطقي يجب عليه ان يبين اختلاف حال القضية في سلبها وايجابها باختلاف حال حرفي
الرابطة والسلب في تقدم بعضها على البعض وان المتقدم ان كان هو الرابطة كانت القضية موجبة او حرف السلب كانت القضية
سالبة فاما بان المحمول الغير المحصل على اي شيء يدل في كل لغة فذلك ليس مما يلزم المنطقي بيانه الوجه الثاني ان نبطل
مذهبهم فنقول انه ليس يجب ان يكون دلالة المعدول على شيء عدميا فانا اذا قلنا زيد هو غير اعمى كانت القضية موجبة معدولة
مع ان غير الاعمى لا يدل على معنى سلبي الثاني ان ارسطو ذكر في بيان ان الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل قياسا هكذا الفلك لا يتحرك
من الوسط ولا الى الوسط وكل ما هو لا يتحرك من الوسط ولا الى الوسط فهو لا خفيف ولا ثقيل ينتج ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف
وهذه القضايا ليست سوالب فانه لا يبان عن سالبتين فهي ايضا معدولات وليست المحمولات بممكنة الثبوت لاجرام الفلك
فقد وجدنا معدولة لا تدل على العدم المقابل بنفي المذهب الثاني وهو ان يقال انه يدل على عدم امر عن شيء يمكن الاتصاف
بذلك الامر بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد وكذلك يبطل ايضا بقول القائل السواد هو لا جوهر وكل ما هو لا جوهر فهو عرض
فالسواد عرض لان الجوهر غير ممكن الثبوت للسواد لا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه فان الجوهر جنس عال اللهم الا ان يقال ان
الجوهر ممكن الثبوت للعرض بحسب كونه موجودا وحينئذ يرجع حاصل المذهب الى ان المحمول المعدول يستدعي موضوعا
موجودا وذلك حق فان الموجبة المعدولة تستدعي موضوعا موجودا اذ الاثبات لا يمكن الا على ثابت متحقق او متخيل بخلاف
السلب فانه يصح من المعدوم سواء كان واجب العدم او ممكن العدم فعلى هذا يصح قول القائل شريك الله ليس هو بصير ولا يصح
قوله شريك الله هو غير بصير فان الاولى سلب وهو عن المعدوم جائز والثاني ايجاب ولا يصح الا على موجود وههنا بحث
يتمنه وهو ان للقايل ان يقول المعقول من كون الشيء وصفا لغيره ثبوته للغير وثبوته للغير فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له

في ذاته يستحيل ان يكون له ثبوت لغيره ومحمول المعدولة امر عدمي اذ اللابصير له طبيعة عدمية فيستحيل ثبوتها للغير
فالمعدولة لا تكون موجبة فلئن سلم لكن الحمل والوضع من الامور التي لا تتحقق الا في الاذهان ومحمولات القضايا المعدولة
وان كانت عدمية في الخارج لكن العقل اذا فرض لها وجودا فعند ذلك يمكن من التصرف فيها بالحمل والوضع فنقول اذا
جاز ان يفرض العقل لتلك المحمولات ثبوتا حتى يمكن من جعلها محمولات فليفرض لها وجودا ليجعلها موضوعات حتى يصح
الايجاب على المعدوم وعند ذلك يبطل ما يقولون من انه لا يجوز ان يقال شريك الله هو غير بصير وزيادة التحقيق فيه
هو ان القضايا المعدولة ليس من شرطها ثبوت المحمولات بل ثبوت نسبة الموضوعات اليها وكل ما امكن جعله محمول القضية
امكن جعله موضوعا لقضية اخرى فاذا موضوع القضية امكن ان يكون عدميا فبطل ما ذكرتموه من ان موضوع المعدولة يجب ان
يكون وجوديا ثم ان سلمنا ان موضوع المعدولة يجب ان يكون وجوديا فلم قلتم ان موضوع السالبة يجوز ان يكون عدميا فان
وهو ان السلب المطلق غير معقول ولا يتصور بل ما لم يحصل محمول عن موضوع لم يتعين ولم يعقل فاذا الموضوع يجب ان يكون
له تعين وتخصص وكل ما كان كذلك فهو موجود فلئن سلم لكن يجب ان يكون له وجود في العقل لكن لا يجب ان يكون له وجود في
الخارج والموجبة يجب ان يكون موضوعها موجودا في الخارج فنقول هذا الفرق باطل لان موضوع الموجبة البسيطة
لا يجب ان يكون موجودا في الخارج فانا اذا قلنا كل انسان حيوان صدقنا وان لم يكن احد من الناس موجودا وبالجملة فقد يحكم
على انا اذا قلنا كل كذا كذا لم نعن الموضوع الموجود في الخارج فاذا لم يبق الفرق بين الموجبة والسالبة من هذا الوجه
وهذه المباحث لا بد من تحقيقها ولكن لما لم يكن ذلك من علم المنطق تركنا الخوض فيها **اشارة** الى القضايا الشرطية
اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن مختلط فانك اذا قلت ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة
واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة
من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومن منفصلة وكذلك عليك ان تعد من
نفسك سائر الاقسام والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها باما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل من واحد
منها فقط فربما كان الانفصال لجزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر ومنها غير حقيقية وهي التي يراد فيها
باما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان
يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها باما منع الخلو وان كان يجوز الجمع بينهما وهو ما يكون [illegible]
الانفصال الحقيقي والمراد لازمه اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق فانه اما ان يكون في البحر
ويلزمه ان لا يغرق واما الثالث المقابل فهو ذات لا يفرد فيه اما انما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان منع الجمع ولا
منع الخلو وهذا منع الخلو ولا منع الجمع وقد تكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما اوردناه هاهنا كفاية

عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم
كالموضوع والتالي كالمحمول

التفسير قال رضي الله عنه ورحمه وارضاه

قد عرفت ان القضايا الثلث انواع الحملي والمتصل والمنفصل وعرفت ان الشرطيات مركبة من قضيتين خرجتا
عن ذلك الحكم بادخال امور زائدة عليها فنقول المتصل يمكن على تسعة اوجه الاول من حمليتين
الثاني من متصلتين الثالث من منفصلتين الرابع من حملية ومتصلة والمقدم هو الحملية
الخامس منهما والمقدم هو المتصل السادس من حملية ومنفصلة والمقدم هو الحملية السابع
منهما والمقدم هو المنفصل الثامن من متصلة ومنفصلة والمقدم هو المتصل التاسع من متصلة ومنفصلة
والمقدم هو المنفصل وظاهر ان المنفصلة يمكن تركيبها على هذه الوجوه التسعة فلذلك المنفصلات فلنتكلم في تحقيق اقسام
المتصل فانه بعينه يكون شرحا لاقسام المنفصلة فنقول المتصلات قد تكون مهملة وقد تكون محصورة كما عرفت فلنتكلم في
المحصورة ومنها في الموجبة الكلية فنقول الموجبة الكلية اما ان يكون جزآها اعني المقدم والتالي محصورتين او مهملتين
او مختلطا من المحصورة والمهملة فان كان جزآها محصورتين امكن وقوعها على ستة عشر وجها لان الموجبة الكلية المتصلة
اذا كانت مركبة من حمليتين محصورتين فلو كان مقدمها موجبا كليا وضم اليه المحصورات الاربع حصلت قضايا اربع
واذا جعل مقدمها سالبا كليا حصلت اربعة اخرى واذا جعل موجبا جزئيا حصلت اربعة اخرى واذا جعل سالبا جزئيا
حصلت اربعة اخرى فاذا الموجبة الكلية المتصلة الحاصلة من الحمليتين المحصورتين يمكن وقوعها على ستة عشر وجها
وقد عرفت ان المتصلات يمكن تركيبها على تسعة اوجه فنضرب تسعة في ستة عشر فيكون مائة واربعة واربعين فالكلية الموجبة
المركبة من قضيتين محصورتين يمكن وقوعها على هذا العدد من الوجوه اما اذا كان جزآها مهملتين ولنفرض الكلام في المركبة
من الحمليتين فهي لا تقع الا على اربعة اوجه لان الحملية التي هي المقدم لا يمكن وقوعها الا على وجهين اما السالبة او الموجبة
واذ ليس في المهملة بيان الكلية امتنع وقوع السالبة والموجبة على وجهين حتى يصير القضايا باعتبار المقدم والتالي لا يمكن
وقوعها الا على وجهين والحاصل من ضرب اثنين في اثنين اربعة فاذا الموجبة الكلية المتصلة من حمليتين مهملتين يمكن وقوعها
على اربعة اوجه ثم نضرب هذه الاربعة في الاقسام التسعة المذكورة فيصير ستة وثلثين نضمها الى العدد الذي كان حصل
ومئة فاربعة واربعين فكان المجموع مائة وثمانين واما اذا كان احد جزئيه مهملة والآخر محصورة والمهملة كما عرفت
يقع الا على وجهين والمحصورة على اربعة فنضرب اثنين في اربعة فيكون ثمانية ثم في التسعة المذكورة فيحصل اثنان وسبعون
نضمها الى المبلغ المذكور فيكون مائتين واثنين وخمسين فظهر ان الموجبة الكلية المتصلة يمكن وقوع المحصورات الاربع عليها
الفا وثمانية ويكون عدد المهملين على النصف فيكون المجموع الفا وخمسمائة واثني عشر وهاهنا دقيقة وهي انا في هذا الحساب اعتبرنا
حال الاجزاء القريبة للمتصلة فانا لو اعتبرنا حال الاجزاء البعيدة صار العدد اكثر مما ذكرناه لان المتصلة اذا لم تكن مركبة من حمليتين
بل عن متصلتين او منفصلتين او مختلطتين فهناك اجزاؤها القريبة قضايا واجزاء اجزائها قضايا ايضا وكذلك ان استخرجنا

العقد المذكور من احصاء احوال القضايا التي هي الاجزاء القريبة منها فاما اذا احصينا احوال القضايا التي هي اجزاء
اجزائها الى ان تنتهي الى الحمليات لو اعتبرنا احوالها في جهاتها وعدولها وتحصيلها لم تبلغ الى حد لا نهاية له وايضا
ولان المتصلة المركبة من متصلتين يمكن ان يتركب عنها وعن مثلها متصلة اخرى وكذلك الى غير النهاية وكذلك في
الحملية ايضا الى ما لا نهاية له فلهذا اكتفينا بتعديد الاقسام الحاصلة لها بحسب اختلاف اجزائها القريبة واذا عرفت ذلك
في المتصلات فاعلم مثل ذلك في المنفصلات من غير فرق ولنرجع الى الشرح فنقول لما كانت المتصلات المركبة من الحمليتين
المتصلتين ومن المنفصلتين مختلفة التصور لا جرم اورد الشيخ لها مثالا فاما المختلطة من المتصل والمنفصل فعندنا انها
تقع على وجهين فاما ان يكون المقدم فيه هو المتصل او المقدم هو المنفصل والشيخ اورد مثالا للقسم الاول وهو قوله
اذا كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فهذه متصلة موجبة
مهملة من متصلة موجبة كلية ومنفصلة موجبة مهملة مانعة الخلو [illegible] صيغة اذا [illegible] المجرد الدال على الاتصال
واما الدال على كلية الاتصال فهو صيغة كلما واما مقدم القضية فهو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود متصلة موجبة كلية
وقوله فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا ليست منفصلة كلية لان صيغة اما ليست الا نفس الانفصال واما
الدال على كلية الانفصال فهو ان يقول دائما اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا واما بيان ان هذه منفصلة مانعة الخلو فلان المنفصلة
اذا كانت مركبة من الشيء ومن لازم نقيضه كانت مانعة الخلو لان الشيء اذا ارتفع فلو فرض ارتفاع لازم نقيضه وقد ثبت ان من ارتفاع اللازم
ارتفاع الملزوم ضرورة فحينئذ يرتفع نقيض الشيء عند ارتفاعه فيلزم ارتفاع النقيضين وهو محال فظهر ان هذه المنفصلة تمنع
من ارتفاع الجزئين [illegible] لازم النقيض [illegible] كانت طالعة [illegible] وسيأتي
زيادة تقرير لذلك فنقول لما صدق قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود عرفنا ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فاذا
قلنا اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون واذا كانت طالعة كان النهار موجودا فاذا صدق قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود صدق لا محالة قولنا فاما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا لان معناه فاما ان لا يكون الشمس طالعة
او يكون واذا كانت طالعة كان النهار موجودا فيكون للملزوم موجبا وجود اللازم وهو حق فهذه المنفصلة لانه [illegible]
لكن المنفصلة ما جاءت في الكتاب على هذا الوجه بل هكذا فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا وفيه
اشكال لانه اذا صدق ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وفرضنا انه يلزمه اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجودا لان معناه اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون واذا لم يكن لم يكن النهار موجودا فيكون ارتفاع الملزوم موجبا
ارتفاع اللازم وذلك باطل فيشبه ان يكون ذلك سهوا وقع من الناسخ او يقال ان هاهنا التالي مساو للمقدم وكان هذا كان
ارتفاع المقدم موجبا ارتفاع التالي فتصح المنفصلة على الوجه الذي جاء في الكتاب لكن ذلك بحسب المادة لا بحسب نفس القضية وهذا
هو المثال المذكور للمتصلة المركبة من متصلة ومنفصلة والمقدم هو المتصل واما ما يكون المقدم هو المنفصل فمثاله غير مذكور

وقوله واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم
مثال المنفصلة موجبة مهملة من متصلتين موجبتين مهملتين وقوله واذا قلنا ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فهو مثال
المتصلة موجبة مهملة من حملية مهملة موجبة ومن منفصلة مهملة موجبة وقوله وعليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام اشارة
الى ما ذكرنا وقوله والمنفصلات منها حقيقية الى آخره اقول المنفصلة لما كانت مركبة من جزئين فاما ان يكون احد الجزئين نقيضا للتالي
او لازما مساويا لنقيضه او اخص من نقيضه او اعم من نقيضه فالذي يكون مقابله نفس نقيضه يكون مانعا من الجمع والخلو فان
النقيضين يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما معا ويكون هذه المنفصلة ذات جزئين واما الذي جعل فيه مقابلا بلازم نقيضه فذلك اللازم
اما ان يكون امرا واحدا او مجموع امور فان كان امرا واحدا فهو مثل ما يقال كل عدد فاما زوج واما فرد فان التحقيق هو ان يقال كل
عدد فهو اما زوج واما ليس بزوج لكنه لما كانت الفردية لازمة لعدم الزوجية لا جرم وضعنا الفردية موضع اللازوجية في
مقابلة الزوجية واما ما يكون اللازم مجموع امور فهو ان يكون النقيض منقسما الى قسمين او ثلثة فمجموع تلك الاقسام لازم لذلك
النقيض مثاله هذا العدد اما مساو لعشرة او زائد او ناقص فان تقديره في التحقيق هذا العدد اما مساو لعشرة او ليس بمساو واللا
مساوي اما ان يكون زائدا او ناقصا فمجموع الزائد والناقص لازم للامساوي الذي هو المقابل الحقيقي للمساوي وقول
هذه المنفصلة تظن في الظاهر انها ذات ثلثة اجزاء والتحقيق انها ذات جزئين فان التعاند في الحقيقة ليس الا بين المساواة واللامساواة
فاما بين المساواة وبين الزيادة والنقصان فبالعرض لانا لو قدرنا ان الزيادة والنقصان وجدتا مع عدم اللامساواة لم يمتنع اجتماعهما
مع المساواة ولو قدرنا حصول اللامساواة مع عدم الزيادة والنقصان لاستحال اجتماعهما مع المساواة فظهر ان التعاند بالحقيقة
لا يتصور الا بين الطرفين وانه اذا كثرت اجزاء المنفصلة لم يكن التغاير بينها في درجة واحدة بل الفصائل مطوية مترتبة وتقول
ربما زادت اجزاء الانفصال على الثلثة مثل ما يقال العدد اما اثنان او ثلثة او اربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له واعلم ان الذي يكون اجزاء
الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون منحصرة فهو غير موجود هذا كله اذا اخذ اللازم المساوي للنقيض وجعل مقابلا
للشيء فاما اذا جعل في مقابلة الشيء ما هو اخص من نقيضه فحكم تلك المنفصلة المنع من الاجتماع ومثاله هذا الشيء اما شجر واما ليس
بشجر والذي ليس بشجر قد يكون حجرا وقد يكون غيره فالحجر اخص من اللاشجرية فاذا قلنا هذا الشيء اما شجر واما حجر فهذه المنفصلة
لا تمنع من الخلو اذ لو وجب عند فرض عدم الشجرية تحقق الحجرية والحجرية اخص من اللاشجرية كان الخاص لازما لوجود العام
فلا يكون الخاص خاصا هذا خلف لكن لا يصح اجتماعهما على الصدق لان الحجرية اخص من اللاشجرية ومتى صدق الاخص صدق
الاعم فلو صدقت الشجرية وصدقت الحجرية معها ومتى صدقت الحجرية صدقت اللاشجرية فيصح صدق الشجرية مع صدق اللاشجرية
هذا خلف وظاهر انه اذا جعل في مقابلة الشيء ما هو اخص من نقيضه كانت المنفصلة مانعة من الجمع ولا يكون مانعة من الخلو
اما اذا جعل في مقابلة الشيء ما هو اعم من نقيضه فتلك المنفصلة تمنع الخلو ولا تمنع الجمع اما انها تمنع الخلو لانا اذا قدرنا ارتفاع
الشيء وقدرنا ارتفاع لازم نقيضه ومتى ارتفع اللازم ارتفع الملزوم فحينئذ يكون الشيء مرتفعا عند ارتفاع نقيضه هذا خلف

واما انها تمنع الجمع فلانا فرضنا ذلك اللازم اعم من نقيض الشي فلو امتنع حصول ذلك اللازم مع شي لكان حصول ذلك اللازم مقصورا
على ذلك النقيض فلا يكون اعم من ذلك النقيض وقد فرض اعم منه هذا خلف وظاهر انه اذا جعل في مقابلة الشي ما هو اعم من
نقيضه كانت المنفصلة مانعة من الخلو غير مانعة من الجمع واعلم ان هذا القسم على قسمين فان جزئي هذه المنفصلة اما ان يكون سالبين
او احدهما موجبا والاخر سالبا فالاول ان نعمد لازم الطرف السلبي من المنقضين سالبا مثل ما يقال هذا الشي اما ان لا يكون
نباتا واما ان يكون ... واذا كان نباتا لزمه ان لا يكون حيوانا لكن اللاحيوان اعم من النبات فاذا قلنا هذا الشي اما ان لا يكون نباتا ولما
ان لا يكون حيوانا كان حكمه ما ذكرنا واما الثاني فهو ان يوخذ لازم الطرف السلبي من النقيضين سلبا اخر اعم منه مثاله زيد اما
ان يكون في البحر واما ان لا يكون واذا لم يكن لزمه ان لا يغرق لكن اللاغرق اعم من اللا كون في البحر فاذا قيل زيد اما ان يكون في البحر
واما ان لا يغرق كان حكمه ما ذكرناه فان قيل هل يمكن ان يعمل من هذه المنفصلات ما يكون جزءاها موجبين قلنا لا لان هذا انما يكون
اذا كان للطرف السلبي من النقيضين لازم ثبوتي اعم منه وذلك محال لان كل امر ثبوتي فله حقيقة مخصوصة وسلبها يكون صحيحا
على كل ما عداه من الحقايق ويكون مشتركا فيه لكل ما خالفه فيستحيل ان يكون بعض الامور الثبوتية مساويا لذلك السلب فضلا عن ان
يكون اعم منه فاذا حققت هذه الاقسام فنقول اما المنفصلة المانعة الجمع والخلو فموضع استعمالها ظاهر واما المانعة الجمع فهي
انما تستعمل اذا ادعى مدع في صفتين متنافيتين انهما تجتمعان مثل ان يقول هذا الشي حجر شجر فيقال له بل هذا الشي اما ان يكون
حجرا او شجرا اي كما اعتقدت استحالة الخلو عنهما فاعتقد ايضا استحالة اجتماعهما وعلى هذا يكون انما تستعمل للمنع من الخلو
والجمع اما دلالته على المنع من الخلو فلان ... ساعد ... ذلك القايل على ذلك واما دلالته على المنع من الجمع فلاجل ... الشك ...
واما المانعة الخلو فهي تستعمل عندما يقال هذا حجر شجر اي كذب عليه سلب الحجر فيقال في جوابه اما ان لا يكون حجرا واما ان لا يكون
شجرا اي لو ثبت بزعمك امتناع خلوه عنهما فاما ان يسلب عنه الحجر فيكون كاذبا اذا قلت له انه حجر او يسلب الشجر فيكون كاذبا اذا
قلت انه شجر وكانه قال هب انه لا يخلو عنهما لكنه لا يخلو ايضا عن سلبهما ورجع عند التحقيق الى المنفصلة الاولى ومن لطايف
علمنا ما ذكرنا لم يشتبه عليه الفاظ الكتاب قوله وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما ذكرناه هاهنا اولى ذلك مثل الجوابات
ومثل ما يقال لقيت اما زيدا واما عمرا عند الشك وكما يقال العالم اما يعبد الله او ينفع الناس اي غالبا وفاته ... الجد هذين
الامرين قوله وجب عليك ان تجري امر المتصل الى اخره اقول لسايل ان يقول الشيخ لماذا خصص المتصل بذلك ولم يحكم على كل
الشرطيات فجوابه ان المنفصل ليس بمنزلة المقدم عن التالي بالطبع فلا جرم لا يجري في عكسه فايدة فاذا لا يمكن اجراء كل احكام الحمليات
في كل الشرطيات بل يمكن اجراء كل احكامها في المتصلات فان مقدمها المتميز عن التالي بالطبع لا جرم كان قابلا العكس واما فيما وراء
العكس فان الحكم واحد من الحمليات والشرطيات فكما ان كلية الحملية ليست لاجل كلية الموضوع بل لكلية الحكم فكذلك الشرطيات
كليتها ليست لكلية اجزائها بل لكلية احكامها من الاتصال والعناد وكذلك القول في التناقض
الى هاهنا يجري القضايا ويجعل لها احكاما خاصة في الحصر غير انه قد زاد في الحمليات لفظة انما فقال

انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فتتبع ذلك زيادة في المعنى لم تكن مقتضاة قبل هذه الزيادة
لمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل المحمول مساويا للموضوع او خاصا بالموضوع وكذلك قد يقول ان الانسان
هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فتدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك يقول ليس انما يكون الانسان
حيوانا او يقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى في المكانين ويقول ايضا
ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه احد المعنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق والثاني
نفي الانسانية معنى اخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق ويقول في الشرطيات ايضا
لما كان النهار ظاهرا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال الدلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه
وضع التالي وكذلك يقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة ويعني به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة
فيفيد هذا القول حصرا في المعنى ويقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك ويقول ايضا
لا يكون هذا العدد زوج الزوج وهو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج الزوج واما ان لا يكون فردا

التفسير

قال لما فرغ عن اقسام القضايا وشرح احوالها شرع في شرح امور زايدة تعرض للقضايا فتفيدها احكاما زايدة على
ذواتها وقدم الكلام في شرح احوال الحمليات لما بينا من تقدم الحمليات بالطبع على الشرطيات فمما يزاد في الحمليات صيغة انما في
قولك انما يكون الانسان حيوانا واعلم ان المحمول قد يكون اعم من الموضوع وقد يكون مساويا له وقد يكون اخص اما الاعم فمثل الاجناس
وفصولها والاعراض العامة واما المساوي فمثل الحدود والرسوم والفصول المقومة واللوازم المساوية واما الاخص فمثل الفصول المقسمة
والخواص الغير المساوية واذا ثبت ذلك فنقول اذا دخل على القضية صيغة انما عرفنا ان المحمول ليس اعم من الموضوع بل بقي
القسمان الاخيران وهو المراد بقوله هذه الزيادة تجعل المحمول مساويا او خاصا بالموضوع وهو ايضا لو دخل على المنفصلة دل على
اختصاص التالي بذلك المقدم واما اذا قيل الانسان هو الضحاك فهذه الالف واللام تمنع من كون المحمول اعم او اخص من الموضوع
بل يدل على كونه مساويا له حتى لو قيل الانسان هو المهندس كانت القضية كاذبة بحسب اللغة العربية واذا كان الفايدة لها بين الزيادتين
في الايجاب ما ذكرناه فلو دخل حرف السلب عليهما كان ذلك رافعا للفايدتين المذكورتين وهو الحصر فاما اذا قلنا ليس الانسان الا
الناطق فذلك يفيد اثبات المساواة في الماهية واثباتها في العموم فالاول مثل الحد على المحدود مثل ان يقول ليس الانسان الا الحيوان
الناطق اي ليس المفهوم من احدهما الا المفهوم من الاخر والثاني مثل حمل الفصل المقوم او الخاصة المساوية كما يقال ليس الحيوان
الا الحساس فان احدهما غير مساو للاخر في الماهية على ما عرفت لكنه مساو في العموم فانهما متلازمان طردا وعكسا قوله ويقول
في الشرطيات الى اخره فاعلم انه لما فرغ عن الحمليات انتقل الى الشرطيات فمما يعرض لها صيغة لما فانا نقول لما كان كذا كان كذا لم
ان قول القايل ان كان زيد كذا كان كذا ليس فيه دلالة الا على لزوم التالي للمقدم فاما ان كان المقدم حاصلا حتى يترتب عليه حصول
التالي فذلك غير مفهوم لكن لما قلت لما كان كذا كان كذا فهو كما يدل على الملازمة يدل ايضا على وجود المقدم فهذه القضية بالحقيقة

نفيد فايده قصيره ولاجل ذلك استعمل الانتاج مع ما قد بيناه ان القضيه الواحده لا ينتج اصلا ومن جمله الهيات ايضا ما لعال الا يكون
النهار موجودا او الشمس طالعه فصيغتا الا او الا جعلنا القضيه مجهوله كليه ولولاهما كانت مهمله وقوله ونقول ايضا لا يكون
النهار الى اخره معناه ان امثال هذه القضايا تسمى شرطيات متحرفه وهي كثيره الا انه اقتصرها هنا على هذين الضربين فالاول قولك
لا يكون النهار موجودا او تكون الشمس طالعه وهي التي ذكرناها وهي لا محاله شرطيه لانها تتضمن نسبه ما بين حكم وحكم ونسبه من
المتصلات فانك كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعه وفي السفلى جعلتها في قوه قولك ان كان ا ب فج د وهذه مهمله في
الحق كما ذكرناه وعبارات الكتاب مشعره به واما من المنفصلات فقولك اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان تكون الشمس طالعه وما
كان الناقصه المنفصلات من غير الجزئين بجزم كان نه اولى والصيغه الثانيه قولك لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد فهو
في قوه المنفصله المانعه من الخلو وغيرها مما لبيان ما ذكرناه واعلم ان هذه المباحث متعلقه باللغه العربيه ويجوز ان يختلف
ذلك باختلاف اللغات وهذا هو المراد بالسنتنا المذكور في الاشاره الثالثه من اواخر هذا الكتاب وهو قوله الا في لغاتنا والاشاره
التي بعد هذه منى طاهره ولا حاجه بها الى الشرح وهي هذه الى شروط القضايا يجب ان يراعى في الحمل
والاتصال والانفصال حال الاضافه مثل انه اذا قيل ج هو د فليراع لمن او كذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه
اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوه والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكره
فليراع ابالقوه او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا هذا الفصل غني عن الشرح

في مواد القضايا وجهاتها

المواد القضايا لا تخلو المحمول في القضيه او ما يشبهه سوا كانت موجبه او سالبه من ان تكون
نسبته الى الموضوع نسبه الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبته
ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبته ضروري العدم مثل الحجر في
قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه ماده واجبه وماده ممكنه وماده ممتنعه ونعني
بالماده هذه الاحوال الثلثه التي يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثه لو صرح بها **التفسير**
قال قوله وما يشبهه يعني ما يشبه المحمول وهو التالي في القضايا الشرطيه لان كل قضيه ففيها منسوب سوا كان
محمولا او تاليا او منسوب اليه سوا كان موضوعا او مقدما وادلتها ثلثه اقسام في الحمليات ظاهره ايضا في الشرطيات والمحمول اما
ان كان ضروري الوجود للموضوع او لا يكون وان لم يكن فاما ان يكون ضروري العدم او لا يكون فالذي هو ضروري الوجود هو الواجب
والذي هو ضروري العدم هو الممتنع والذي هو لا ضروري العدم هو الممكن ثم انه لم يستعمل رسوم هذه الثلثه

في المبسوطات ان تعرفها لا تخلو عن بيان دوري ومع ذلك فالوجوب اعرف عند العقل لانه اكد الوجود والوجود اعرف الامور
عند العقل واعرف الامور عند الانسان وجوده والوجود المطلق جزء من وجوده والجزء اعرف من الكل فالوجود المطلق اعرف
فالوجوب الذي هو اقرب هذه الثلثه يجب ان يكون اعرفها ولذلك قدمه ثم ذكر عقيبه واخر الممتنع لان طبيعه الممكن اقرب الى
طبيعه الوجود من الممتنع فلاجرم يكون اعرف منه فيستحق التقديم عليه ولسايل ان يسأل فيقول لما ذا قال الشيخ نسبه
المحمول الى الموضوع اما بالوجوب او الامكان او الامتناع ولم يعتبر ذلك التقسيم في نسبه الموضوع الى المحمول فنقول لان الاعتبار
في كون القضيه ضروريه وممكنه بنسبه المحمول الى الموضوع لا بنسبه الموضوع الى المحمول لانا اذا قلت بالضروره كل كاتب انسان
فالقضيه ضروريه لان المحمول ضروري للموضوع وان كان الموضوع غير ضروري للمحمول واذا قلت يمكن ان يكون الانسان كاتبا
فالامكان يتحقق في نسبه المحمول الى الموضوع لا في نسبه الموضوع الى المحمول فان الانسان ضروري للكاتب ولاجل ذلك كان الحق
ان علل الضروري يجب ان يكون ضروريا والعلل الممكن يجب ان يكون ممكنا فظهر ان الاعتبار في جهات القضايا بانتساب محمولاتها
الى موضوعاتها لا بانتساب موضوعاتها الى محمولاتها واقول نسبه المحمولات الى الموضوعات على ما هي عليها في انفسها تسمى
مواد القضايا وحكم العقل عليها بذلك يسمى جهات القضايا والفرق بينهما ظاهر لان حكم العقل قد يكون مطابقا للخارج
وقد لا يكون واما الاعتبار الخارجي فلا يتغير عما عليه بل اذا قلنا ولحيوان الا يكون احد من الناس حجرا كانت الجهه الوجوب
والماده الامتناع مع انهما صادقان وانما لم يجعل وجوب سلب الحجر عن الانسان ماده وان كان ذلك صادقا لان سلب الحجر ليس له
ثبوت في الخارج حتى يكون موصوفا بالوجوب بل لا ثبوت له الا في العقل ولما لم يكن له في نفس الامر ثبوت بجزم لم يجعل من قبيل
المواد فاما الحجر فلما كان له ثبوت في نفس الامر بجزم امكن اتصافه بالوجوب والامتناع واعلم ان الغرض من التمييز بين الماده
والجهه هو ان المقصود من تركيب وتاليف الاقيسه عنها استخراج النتايج وهي لا تحصل عن المواد والنسب الثابته للمقدمات
في انفسها بل عن النسب التي يفرض العقل وقوعها عليها ولاجل ذلك احتاج المنطقيون الى الفرق بين الماده والجهه واعلم ان القضيه
الموجهه تسمى رباعيه واعلم ان الجهه كيفيه الرابطه فلاجرم وجب ان تكون ملاصقه للرابطه متقدمه عليها ثم تختلف
حال القضيه عند دخول حرف السلب فيها بتقدمها على الجهه او تاخرها عنه على ما سياتي الى جهات
القضايا والفرق بين المطلقه والضروريه كل قضيه فاما مطلقه عامه الاطلاق وهي التي تبين فيها حكم من غير بيان ضروريه
او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان واما ان يكون قد تبين فيها شيء من ذلك اما ضروريه واما
دوام من غير ضروره واما وجود من غير دوام وضروره والضروره قد تكون على الاطلاق وقد تكون متعلقه بشرط والشرط اما
دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضروره جسم ناطق ولسنا نعني به ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان
هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه
هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير فليس معناه على الاطلاق ولا ما دام
موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات

وهو الانسان وهاهنا وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر لحقه انه متحرك غير
المتحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كالكسوف او غير معين كالتنفس والضرورة بالشرط
الاول وان كانت باعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا تفتقر فيها الى شرط فقد يشتركان ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم
او اشتراك الخاصين تحت عام اذا اشترط في المشروط اي لا يكون للذات وجود دائم وما يشتركان فيه هو المراد في قولهم
قضية ضرورية واما ما يرما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهي اصناف المطلق الغير الضروري واما الذي هو
دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب منه صحبة ما دام موجودا ولم يكن بمثل الصحبة
كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري ومن ظن انه لا يوجد في الكليات
على غير ضروري فقد اخطا فانه من الجائز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منها ان كانت له اشخاص كثيرة
ايجابا او سلبا وقتا ما معينة مثل ما للكواكب من الشروق والغروب وللقمر من الكسوف او وقتا غير معين مثل ما
لكل انسان مولود من التنفس او ما تجري مجراه والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم
المطلقة وقد تخص باسم الوجودية كما خصصناها به وان كان الشائع في الاسم

التفسير

قال القضايا تكون قضية لاشتمالها على بيان ثبوت الحكم او لا ثبوته وما لم يكن كذلك لم يكن قضية ولذلك صار بيان
كيفية الحكم في ثبوته او لا ثبوته ذاتيا للقضية فاما بيان جهة الحكم وبيان جهته فذلك يجري مجرى العوارض واذا ثبت ذلك فنقول
كل قضية يبين فيها حكم فاما ان يكون قد بين جهة ثبوت ذلك الحكم او لم يبين فيها ذلك فالاول تسمى موجهة والثاني مطلقة فالمطلقة
هي التي ليس فيها الا بيان ثبوت الحكم او لا ثبوته فاما ان بيان ذلك واجبا او ممكنا ودائما او غير دائم او مشروطا او غير مشروط وفي
وقت معين او غير معين فذلك غير مذكور فيها بل هو محتمل لكلها اذ ليس ان الثبوت اعم من الثبوت المقيد باحد القيود المذكورة
فليتبين الآن اقسام ذلك فنقول كل محمول يثبت لموضوع فاما ان يكون ثبوته له واجبا او لا يكون والذي لا يكون واجبا فاما ان
يكون دائما او لا يكون فالاقسام ثلثة الواجب والدائم الذي ليس بواجب والذي ليس بدائم والواجب فالواجب لا يخلو اما ان يكون وجوبه موقوفا
على شرط او لا يكون والذي لا يكون موقوفا على شرط هو الذي ماهيته وحقيقته تكفي في حصوله وكلما كان كذلك فهو دائم الوجود
لم يزل ولا يزال اذ لو كان يتجدد لكان حصوله موقوفا على تجدد سبب او وقت موافق او غير ذلك فيكون وجوبه موقوفا على حصول
ذلك الغير فيكون ذلك الوجود مشروطا وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف واما الذي يكون موقوفا على شرط فذلك الشرط اما دوام
وجود ذاته واما امر آخر غير ذلك فان كان الشرط هو وجوده فهو مثل قولنا الانسان حيوان فانه لا يمكن ان يقال ان حيوانيته غير
مشروطة بشرط والا لكان دائم الوجود كما ذكرنا فهي اذن مشروطة يعني الحيوانية دائمة بدوام وجود الذات وصاحب الكتاب
جعل هذا القسم من جملة الضرورة الغير المشروطة وفي الشفا ايضا كذلك لكن لفظ هذا الكتاب يدل على انها غير مشروطة والحق
في ذلك كما بيناه واما الذي يكون الشرط فيه غير وجوده فاما ان يكون ذلك الشرط في جانب الموضوع او في جانب المحمول او لا في جانب الموضوع

ولا في جانب المحمول اما الذي يكون في جانب الموضوع فلا يخلو اما ان يدوم المحمول بدوام ذلك الوصف او لا يدوم فان دام بدوامه فهو
مثل قولنا كل متحرك متغير فانه ليس معناه ان المتغيرية ثابتة دائما ولا ايضا ما دام ذات المتحرك موجودا فان المتحرك له ذات وماهية
يلحقها انه متحرك او غير متحرك هذا لفظ الكتاب ومعناه المتحرك ماهيته غير كونه متحركا لان المفهوم من المتحرك شيء ما له الحركة وذلك
الشيء يكون لا محالة جسما والمفهوم من كونه جسما مغاير للمفهوم من كونه متحركا فاذا الشيء الذي يقال له المتحرك له ذات وماهية مغايرة
لوصف المتحركية لكنها موصوفة بوصف المتحركية واما اذا قلنا ان الانسان حيوان ما دام انسانا فليست الانسانية صفة لذات اخرى
بل الشيء الموصوف بالانسانية حقيقة نفس الانسانية لا غير وكذلك اذا قلنا السواد لون ما دام سوادا فليس السواد حقيقة مغايرة
للسوادية موصوفة بها الحقيقة ذات السواد وسواديتها واحدة ونقول الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع لا يخلو اما
ان يدوم فيه وصف الموضوع بدوام وجود الذات او لا يدوم فان دام وصف الموضوع بدوام وجوده والمحمول دائم بدوام ذلك الوصف
كان المحمول ايضا دائما بدوام وجود الذات لان الدائم بالدائم دائم مثاله قولنا كل انسان حيوان ما دام ناطقا فالحيوانية دائمة بدوام
الناطقية الدائمة بدوام وجود الانسان فهذا القسم والذي يكون ضروريا بشرط وجود الذات واحد بالذات مختلف بالاعتبار لان في
الاول الشرط نفس وجود الذات وهاهنا الشرط وصف زائد على الذات اما الذي لا يدوم وصف الموضوع بدوام وجوده لكن
المحمول يدوم بدوام ذلك الوصف فهو مثل قولنا كل ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر فالمفرقية دائمة بدوام الابيضية والابيضية غير
دائمة بدوام وجود معروض الابيضية اما اذا كان المحمول غير دائم بدوام وصف الموضوع فمثل قولنا كل من به ذات الجنب فانه يسعل
فالسعال ضرورية للمجنوب وليست ضرورية ما دام مجنوبا بل في بعض اوقات كونه مجنوبا واما الذي يكون شرط الضرورة في جانب المحمول فهو
مثل قولنا الانسان بالضرورة ماش ما دام ماشيا واما الذي لا يكون شرط الضرورة في جانب المحمول فقد يكون وصف الموضوع متضمنا ذا
المحمول وقد لا يكون فالاول مثل قولنا كل مستيقظ ايم وكل مولود موجود في الرحم والثاني ولكل كائن متضاحك وهو على قسمين
اما ان يكون وقته معينا مثل الكسوف للقمر او غير معين مثل التنفس للحي وهذا القسم يشبه ما يكون المحمول فيه ضروريا
بسبب شرط المحمول ولكنهما في الاعتبار يختلف فهذه جملة اقسام الضروري وهي اربعة الضروري المطلق والمشروط بوصف
الموضوع والمشروط بالمحمول والمشروط بالوقت قوله والضرورة بالشرط الاول الى آخره اقول الضرورة المشروطة بالشرط الاول
هو الذي يكون المحمول دائما بدوام وجود الموضوع ولا يخلو اما ان يعتبر مع هذا الشرط شرط آخر وهو ان لا يكون الموضوع دائم الوجود
او لا يعتبر هذا الشرط فان لم يعتبر هذا الشرط واقتصر على الشرط الاول دخل الضروري المطلق فيه وكانت تلك المشروطة اعم
من الضروري المطلق لانه متى صدق ان كل حي حي دائما صدق انه حي ما دام موجود الذات ولا يلزم من صدق قولنا الذي حي ما
دام موجود الذات صدق قولنا انه حي دائما لان الانسان صدق عليه انه حي ما دام موجود الذات وكذب عليه انه حي دائما
فظاهر ان الدائم بدوام وجود الموضوع اذا لم يشترط فيه الشرط الثاني وهو لا دوام وجود الموضوع فانه يكون اعم من الضروري المطلق
واما اذا شرط فيه الشرط الثاني وهو لا دوام وجود الموضوع مثل ما يقال الانسان حي لا دائما بل ما دام انسانا فهاهنا يخرج الضروري المطلق

لان اللادايم يكذب على الدايم لكن هذه المشروطة يشارك الضرورية المطلقة في ان المحمول فيهما دايم بدوام وجود الذات واذا عرفت ذلك
فنقول لو اخذنا المشروطة على الوجه الاول حتى كانت اعم من الضرورية المطلقة كانت الضرورية والمشروطة اشتراك
الاخص والاعم والخاص هي الضرورية والعام هي المشروطة ولو اخذنا المشروطة على الوجه الثاني فهي مباينة للضرورية لكنهما
يشاركان في دوام المحمول بدوام وجود الموضوع فيكون ذلك المشترك عاما لهما وهما خاصان تحته فيكون الضرورية والمشروطة
يشاركان اشتراك الاخصين تحت اعم واحد وهو المراد بقوله او اشتراك الاخصين تحت اعم اذا شرط للمشروطة ان لا يكون للذات وجود
دايما اي متى شرط في المشروطة لا دوام وجود الموضوع صارت هي والضرورية المطلقة خاصتين تحت عام واحد وهو دوام المحمول
بدوام وجود الموضوع وقوله وهو المراد في قولهم قضية ضرورية معناه ان المنطقيين اذا قالوا هذه القضية ضرورية لا يريدون
بها الا الذي يكون المحمول دايما بدوام وجود الموضوع فاما ساير الاقسام فلا يسمونها قضية ضرورية على الاطلاق بل على الاشتراط
قوله واما ساير ما فيه شرط الضرورة الى اخره في المطلقة رايان يعتبر ان الاول انها القضية التي حكم فيها بالمحمول للموضوع بايجاب او سلب
من غير زيادة شرط البتة فيدخل تحتها الضروريات المطلقة والمشروطة فاذا دخلت جميع الضروريات كانت ضرورية واذا اسقطت
جميع الضروريات عنها كانت ممكنة فهي تفارق الضرورية مفارقة العام والخاص والممكنة من جهة ان المطلقة لا بد فيها من وجود لما دايما
واما وقتا معينا او غير معين والممكنة يجوز ان لا توجد اصلا الراي الثاني في المطلقة انها التي الحكم فيها بحصول المحمول للموضوع ما دام
الموضوع موجودا وها هنا بحث وهو انه هل يوجد دايم غير ضروري ام لا اما الجزئيات فالمحصلون اتفقوا على انه يوجد فيها ذلك
مثل ما يتفق لبعض الاشخاص ان يكون ابيض البشرة دايما او لم يتنفس عمره فقط اما في الكليات فمن عنوان هذا البحث لم يرجع المنطقي
وانا اقول المراد بالوجوب ليس هو الدوام والا لكان قولهم هل يوجد من غير الدوام ضرورة بان لا معنى له لانا اذا قيل الدوام
هل يوجد من غير الدوام ام لا ومعلوم ان ذلك هذر بل المراد بالوجوب كون الشيء بحال يمتنع عدمه فلا يخلو اما ان يكون المراد به
الوجوب بالذات او الوجوب كيف ما كان سواء كان بالذات او بالغير فان كان المراد به الوجوب بالذات فلا شك ان الدوام في الكليات
يوجد من غير هذا الوجوب لان العقول والنفوس والافلاك فقد ثبت ان نوع كل واحد منها في شخصه المعين انها دايمة الوجود
وغير واجبة الوجود لذاتها فقد ثبت الدوام في تلك الانواع من غير ضرورة وان كان المراد به الوجوب سواء كان بالذات او بالغير
فهذا الحكم لا يختص بالكلي دون الجزئي فان الدوام كما لا يوجد في الكلي الا مع الضرورة كذلك في الجزئي اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد
بل الذي لا يكون دايما لا يوجد الا مع هذه الضرورة وبالجملة كل ما يوجد سواء كان دايما او غير دايم وسواء كان في الكلي او في الجزئي
فانه لا يوجد الا وقد صار واجب الوجود ولا فظهر ان الدوام في الكليات قد يحصل من غير الوجوب فاذا عرفت ذلك فنقول
ما ليس بضروري لا يخلو اما ان يكون الحكم في الكل دايما او يكون الحكم في الكل لا دايما او يكون الحكم في البعض دايما وفي البعض لا دايما
فان عنينا بالوجودي ما ليس بضروري دخل فيه الاقسام الثلثة وان عنينا بالوجودي ما يكون غير دايم في الكل دخل فيه القسمان
وهو اللادايم في الكل واللادايم في البعض وان عنينا اللادايم في الكل خرج عنه القسمان وهي حكم قسم واحد فعلى هذا اللادايم في الكل

يصدق عليه الوجودي في كل الاعتبارات فالتفسير الثالث اخص من الثاني والثاني اخص من الاول فهذا التفصيل مما لا بد منه
فان اكثر الناس لم يشتغلوا به وبسبب ذلك يخبطون في اخذ نقيض الوجودية وقول الشيخ ها هنا ان نا بر ما فيه شرط
الضرورة والذي هو دايم من غير ضرورة فهو اضاف المطلق لغير الضروري يريد بالمطلق لغير الضروري الوجودي وهو تنصيص
على ان كل ما عدا الضروري من اقسام المطلقة العامة يسمى وجوديا سواء كان دايما او غير دايم وهو اعم التفسيرات التي ذكرناها
قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات الى اخره اقول ظن بعضهم ان كل حكم كلي فهو دايم وكل ما هو دايم فهو ضروري
فاذا كل حكم كلي فهو ضروري فما ليس بضروري لا يكون الحكم فيه كليا بيان ان كل حكم كلي فهو دايم انا اذا قلنا كل انسان ضاحك فلو قدرنا
انسانا في وقت من الاوقات غير ضاحك فذلك الانسان في ذلك الوقت لا يكون داخلا في الحكم فلا يكون قولنا كل انسان ضاحك
صادقا وقد فرضناه كذلك هذا خلف ونحن نقول لا كوكب الا وهو موصوف بالشروق لكن لا دايما بل في بعض الاوقات ولا انسان
الا وهو موصوف بالتنفس لكن لا دايما بل في بعض الاوقات فيكون هذه القضايا كلية لعموم الاشخاص وغير دايمة لعدم عموم
الاحوال فثبت فساد صغرى قياسهم واما الكبرى وهو ان الدايم في الكليات ضروري فقد عرفت ما قلنا فيه قوله والقضايا التي فيها
ضرورة الى اخره اقول هذا الكلام يشعر ان الوجودي يتناول الضروريات التي لا تدوم بدوام وجود الذات اذا اسقطت
عنها جهة الضرورة وان الدايم الغير الضروري سواء كان في الكل او في البعض خارج عن الوجودي وقد كان لفظه فيما مضى مشعرا بان الوجودي
قد تناوله الاقسام الثلثة والبين ذلك يناقضه ان الوجودي لفظة يصح ان يفسر باي تفسير اريد واعلم ان المطلقة بالراي
الاول يسمى مطلقة عامة والراي الثاني مطلقة خاصة وجودية واسكندرية

الجهة الامكان

الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنا كل ما ليس
بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو
موضوع بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه بالامكان الاول نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون
اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا خصته الخاصة باسم الامكان
وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكانت بحسب المفهوم الاول اما ممكنة
واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم يعني غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى وهذا الممكن
يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كان له ضرورة في وقت ما كالكسوف وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث
وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك
بل يكون مثل الكتابة للانسان فيكون حينئذ الاعتبارات اربعا واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة
وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من
ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حالة في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي وقت فرض فهو الممكن المستقبل

فهو ممكن ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة
الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يفرض هذا لم ينفر ذلك

التفسير

اقول كل امر فاما ان يكون ممتنعا او لا يكون وعلم الامتناع يسمى بالامكان وعلى هذا التقدير لا فرق بين ان يقال الشيء اما ان يكون
ممتنعا او لا يكون وبين ان يقال الشيء اما ان يكون ممتنعا او يكون ممكنا وهو مسمى بالامكان العام والواجب داخل فيه لان الواجب وجوده غير
ممتنع وما وجوده متعين فعدمه غير متعين والواجب داخل في هذا الامكان لا لان وجوده متعين بل لان عدمه غير متعين وها هنا بحث وهو ان
الامكان العامي عبارة عن نفس سلب الامتناع وهو ليس بوجودي لانه لبيان السلب وسبب بركونه بوتيا فهل هو محمول على ما تحته حمل اللوازم او
حمل الجنس وقول الشيخ يعني ما يلازم سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان ليس عين هذا السلب لان الشيء الملازم نفسه لا يلازم لذلك
السلب غير ذلك السلب والظاهر انه ليس المراد ان الامكان سلب اخر يلازم سلب ضرورة العدم بل المراد منه ان الامكان قيد ثبوتي
يلزم ذلك السلب فهذا ما هو الاظهر من اللفظ لكن الحق اباه لانه يصح حمل هذا الامكان على المعدومات التي يصح وجودها وما
يصح حمله على المعدوم الذي لا يكون ثبوتيا وايضا لكان لما ليس ثابتا وصف ثابت هذا خلف وان قيل هذا الامكان سلب الامتناع
والامتناع عدمي اذ لو كان ثبوتيا لكان الممتنع ثابتا اذ الموصوف بالثابت ثابت فيكون الممتنع ثابتا هذا خلف واذا كان الامتناع
عدميا والامكان سلبه وسلب السلب ثبوت فهذا الامكان ثبوتي فنقول الامكان بهذا المعنى قد يحمل على العدم لانه ينقسم الى
امكان الوجود والى امكان العدم بل هذان الامكانان ها هنا لا يتلازمان ولا يتعاكسان بخلاف الممكن الخاص واذا كان هذا الامكان
مقولا على امكان العدم وامكان العدم مقول على الممتنع كان هذا الامكان مقولا على الممتنع فلا يكون ثبوتيا ثم ولئن سلمنا ان هذا
الامكان امر ثبوتي لكن لا يكون حمله على ما تحته حمل المقومات بل حمل اللوازم فان هذا الامكان مقول على واجب الوجود فلو كان ذلك
من المقومات لكان واجب الوجود مركبا من هذا الامكان وتمامه يتميز عن غيره وذلك محال ولو علم ان في لفظ الشيخ ها هنا نوع
اشكال لانه قال الامكان اما ان يعني ما يلازم سلب ضرورة العدم فقد خصص هذا الامكان بما يلازم سلب ضرورة العدم وليس
كذلك فان هذا الامكان حاصل ايضا في سلب ضرورة الوجود الا ترى ان امكان العدم بهذا المعنى محمول على الممتنع والممكن الخاص
لا ان قولك يمكن ان لا يكون بهذا المعنى محمول على الممتنع والممكن الخاص فالامكان اذا اعم من الامكان في الوجود او الامكان في العدم
والذي يلزم سلب ضرورة العدم هو امكان الوجود لا امكان المطلق وكانه فسر العام بالخاص والواجب ان يقال الامكان ما يلازم
سلب الضرورة في احد جانبي الوجود والعدم فان كان في جانب الوجود فهو الذي يلازم سلب ضرورة العدم وان كان في جانب العدم
فهو الذي يلازم سلب ضرورة الوجود قوله واما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود الى اخره اقول
قد عرفت ان الممكن العام هو الذي يصدق عليه عدم الضرورة في احد طرفي الوجود او العدم والممكن الخاص هو الذي صدق
عدم الضرورة على طرفيه معا فحينئذ يكون الممكن العام صادقا على طرفي الممكن الخاص وداخلا في ذلك فنقلوا اسم الممكن الى المعنى
الاول والواجب خارج عن هذا الممكن والقسمة بحسبه ثنائية اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولفظ الكتاب ها هنا ايضا اشعر بان
الامكان

ليس هو نفس سلب الضرورتين بل هو امر يلازم ذلك السلب وكذا من قد بينا في كتابنا الكبير انه يمتنع ان يكون امرا ثبوتيا وهذا البحث
وان كان غير لائق بالمنطق لكنا نحتاج اليه لاستخراج فوائد الفاظ الكتاب قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث الى اخره اقول
الممكن الخاص وهو الذي لا يجب ان يدوم لم يلزم وجود الموضوع فقد يكون واجب الحصول عند شرط او عند وقت وقد يكون محالا في وجوده
في شيء من الاوقات او عند شيء من الشرائط وهو مثل الكتابة للانسان فاذا سمي هذا القسم بالممكن كان المسمى بالممكن اخص تسمى الممكن
الخاص فاذا اضم اليه القسم الاخر منه مع الواجب والممتنع كانت الاقسام اربعة واعلم ان من اقسام الضروري ما يكون ضروريا بشرط
المحمول والممكن بهذا المعنى غير خال عن هذه الضرورة فان الكتابة وان كانت غير واجبة للانسان في وقت من الاوقات ولا بحسب شرط
ولكنه ضروري له ما دام كاتبا ولكن اعتبار امكانه غير اعتبار هذه الضرورة فان ضرورته حاصلة بعد وجوده وامكانه متقدم على
وجوده بل لا يخلو شيء من الممكنات عن هذا النوع من الضرورة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر الى اخره اقول المعاني
الثلثة من الامكان اعتبارات عارضة للشيء حال وجوده لان المعنى الاول وهو سلب احدى الضرورتين اعتبار الشيء حال حصوله
وكذلك المعنى الثاني هو سلب الضرورتين الذاتيتين معا وكذلك المعنى الثالث وهو سلب الضرورات الذاتية منها والمشروطة
واما هذا المعنى الرابع فهو اعتبار حال الشيء بالنظر الى المستقبل ومعناه ان الشيء الحاصل لا يلتفت الى حصوله الحالي بل الى
حصوله في المستقبل فان كان غير ممتنع الحصول في المستقبل قضي عليه بالامكان وهذا الاعتباران وان كانا متلازمين لكنهما متغايران
فان اعتبار الشيء حال حصوله مغاير لاعتباره في المستقبل وعلى هذا كان الامكان بالنظر الى الحصول الحالي يقع على تلك الوجوه
الثلثة فكذلك الامكان الاستقبالي يقع على تلك الوجوه الثلثة وكما ان الثلثة مترتبة في الخصوص والعموم فاما هذا الرابع
فليس كذلك بل كان من الواجبات يقال في اول الفصل الشيء لا يخلو اما ان يعتبر حاله في وقت حصوله او في مستقبل حصوله ثم تبين
ان كلا الاعتبارين يحمل الوجوه الثلثة واعلم ان بعضهم شرط في الامكان المعنى الرابع المذكور ان يكون الممكن معدوما في الحال وهو
باطل لانه ان كان الوجود الحالي يمنع الامكان في الاستقبال فكذلك العدم الحالي يمنع الامكان لان الشيء لا يخلو عن الوجود والعدم
وكلاهما يمنعان الامكان فالشيء لا يكون موصوفا بالامكان هذا خلف بل نقول ان كان العدم شرطا في امكان الوجود كان
الوجود شرطا في امكان العدم لكن ممكن العدم هو بعينه ممكن الوجود فاذا كان الوجود شرطا لامكان العدم وامكان العدم لازم
لامكان الوجود كان الوجود شرطا لامكان الوجود وقد جعل منافيا له هذا خلف قوله اقول لفظة الامكان بالنسبة الى
المعنى العام والخاص والاخص اشتراك اللفظ بل قوله على الاخص للاعتبارات الثلثة بالاشتراك فاما قوله على ما تحته من الواجب
والممكن الخاص ليس بالاشتراك بل بالتواطؤ او التشكيك

الى اصول يعتبر في الجهات وها هنا اشتباه
يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة
يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا
كان الشيء يجرده في الحال يستحيل ان لا يجري في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يجري وان لا يجري في كل حال في الاستقبال

واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد تسلب عن شخص دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري
واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان نحو السالبة الوجودية التي لا دوام غير
سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وغاصيل مفهومات المكلف عن نقل لها المنطقي فيكثر بسببه الغلط **التفسير**

الغرض من هذا الفصل انه لا منافاة بين الوجود الحالي وبين الامكان بمعانيه الاربعة فاما انه لا ينافي الامكان العام لان واجب
الوجود مقول عليه هذا الامكان مع انه يمتنع عدمه واما انه لا ينافي الامكان الاستقبالي لان الوجود الحالي لا ينافي العدم الاستقبالي
فكيف ينافي امكان العدم الاستقبالي فان المنافاة بين الوجود والعدم ابلغ من المنافاة بين الوجود وامكان العدم ولان الشي الذي يكون
في الحال متحركا يصح ان يخرج عن المتحركية في ثاني الحال فاذا لم تكن بين المتحركية في الحال واللامتحركية في الاستقبال منافاة فلان لا يكون
بين المتحركية في الحال ووجوب وجود المتحركية في الاستقبال منافاة كان ذلك اولى قوله واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد
تسلب عن شخص دائما في حالة وجوده فضلا عن حال عدمه فليس ذلك بضروري اقول الشخص لما كان له عدم ووجود فاذا كانت
الكتابة مسلوبة عنه في جميع زمان وجوده ولا شك انها تكون مسلوبة عنه عند عدمه لان المعدوم لا يكون كاتبا فيكون سلب الكتابة
دائما لذلك الشخص مع ان ذلك السلب غير ضروري فقد يتحقق دائم من غير ضرورة قوله واعلم ان السالبة الضرورية الى اخره اقول
كما ان القضية البلاسيه تختلف حالها لتقدم السلب على الرابطة او تاخره عنها كذلك الرباعية تختلف حالها لتقدم حروف السلب
على الجهة او تاخره عنها فاذا قلت بالضرورة ليس كانت الجهة متقدمة على السلب وكانت الضرورة حاصلة لذلك السلب
واذا قلت ليس بالضرورة كان السلب متقدما على الجهة رافعا لها فالسالبة الضرورية لا يصدق على الامكان وسالبة الضرورة
يصدق عليه وهكذى القول في السالبة الممكنة فان الامكان حاصل فيه للسلب وسالبة الامكان تكون رافعة للامكان
وكذلك اذا قلت بالوجود لا شي كانت جهة الوجود حاصلة واذا قلت ليس بالوجود كان ذلك رافعا لتلك الجهة واعلم ان قوله
السالبة الوجودية التي لا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام مشعر بان الوجودي ما يكون الحكم فيه غير دائم فان الدائم سواكان
في الكليات والجزئيات خارج عن الوجودي

الى معنوا الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل
ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج
في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق فذلك الشي موصوف بانه ب من غير زيادة انه
موصوف به وقت كذى او حال كذى او دائما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة
من الجهات وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره وان زدنا شيا فقد وجهناه وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب
حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة وان لم يكن كلا ج
فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك ومثل ان نقول كل ج ب دائما حتى يكون كانا قلنا كل
واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة ولما انه هل يصدق وهذا

الحمل الموجب الكلي في حال او يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري موجودا دائما في كل واحد او مسلوبا
دائما عن كل واحد او لا يكون فهذا لا يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة وليسلب عن البعض لا محالة بل ان يتين على
المنطقي ان يعني به شي وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة ايضا فقد ينظر فيما لا يكون الا
كاذبا ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه
كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان وحال كونه مقولا له ج ومعلوما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه
اصناف الوجوديات ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف ب بالامكان العام
او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود عندهم وجها اخر وهو ان معناه كل ج مما في الحال
او في الماضي فقد وصف بانه ب وقت وجوده وحينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة
الثلثة فاذا قولنا كل ج ب بالامكان مثلا الاخص معناه كل ج فانه في اي وقت من المستقبل يعرض يصح ان يكون ب
وان لا يكون ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب **التفسير**

قال ان القضايا شرايط في جانب الموضوع لا تختلف باختلاف انواعها وشرايط في جانب المحمول تختلف باختلاف انواعها
اما جانب الموضوع فالمعتبر خمسة امور الاول انا اذا قلنا كل ج لم نعن به كلية ج ولا الجيم الكلي بل كل واحد واحد
وها هنا نحتاج الى الفرق بين مفهوميها واما الفرق بين الكل والكلي فاولا ان الكل متقوم باجزائه والكلي مقوم لجزئياته
وثانيا ان الكل في الخارج والكلي في الذهن وثالثا ان الاجزاء متناهية والجزئيات غير متناهية ورابعا ان الكلي محمول على
جزئياته والكل غير محمول على اجزائه والفرق بين الكل وكل واحد فهو ان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة لكل واحد
من اجزاء الكل ليس بكل والمجموع واذا ظهر الفرق بين هذه المفهومات فنقول اذا قلنا كل ج عنينا به كل واحد من احاد
ج لا كل ذلك من حيث هو كل ولا الجيم الكلي الثاني انا انما نعني به ما كان ج حقيقته فقط بل اعم من ذلك وهو كل ما يكون
موصوفا به سواء كانت الجيمية حقيقته او كانت عارضة لها فانا اذا عنينا بقولنا كل متحرك ما يكون حقيقته المتحركية فقط لا كل
ما يوصف بالمتحركية لما كان يوجد اذ لا موضوعات المتحرك في الحكم الذي حكم به على المتحرك لكان يتعذر عقد القياس الثالث
انا لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية بالقوة فان الذي بالقوة لا يكون موجودا الخامس انا نعني به ما يكون موصوفا
بالجيمية في الخارج بل ما هو اعم من ذلك وهو الذي فرض العقل انه ج سواء كانت الجيمية موجودة في الخارج او لم تكن
فانا يمكننا ان نقول كل مثلث شكل وان لم يوجد شي من المثلثات في الخارج ثم بعد هذه الشرايط قد يتم ذلك على حسين احدهما
كل واحد مما هو عند العقل ج بالفعل وقد فرضه العقل كذلك والثاني كل واحد مما الجيمية حاصلة له بالفعل سواء كان
ذلك حال الفرض او قبله او بعده وقد عرفنا الفرق بينهما وان هذا الثاني اعم من الاول وان كان الاول هو المصطلح عليه في العرف
فهذا ما يتعلق بجانب الموضوع اما ما يتعلق بجانب المحمول فذلك مما يختلف باختلاف القضايا والشيخ بين بها المطلقة

الامكان الخاص لان الوجود الضروري المشروطة تصدق عليه الامكان الخاص واما انه لا ينافي

لانها بالنسبة الى الموجهات كالبسيط بالنسبة الى المركب والبسيط يجب تقديمه على المركب فنقول اما المطلقة فهو ان كل
ج على الوجه المذكور فله ايضا ب من غير زيادة انه موصوف به دائما او غير دائم او مشروطا او غير مشروط فان كل ذلك اخص
من نفس الموصوفية وانما اخترنا لفظة له دون لفظ موصوف ويوصف ووصف لاجل استعمال الالفاظ اللونية بما يحمله
مطلقا قوله فان زدنا شيئا آخر فقد وجهناه وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب الى آخره اقول لما بين انه
متى زيد على بيان ثبوت الحكم او لا ثبوته بيان كيفيته ذلك الحكم كانت القضية موجهة والشيخ بدا فيها بالضروريات فاذا قلنا الضرورة
كل ج ب عنينا به كل ما يقال ج على الوجه المذكور فهو ب ما دام ذاته موجود مثل ان نقول كل ضاحك انسان اي كل ما
يقال له انه ضاحك سواء كان ذلك دائما او غير دائم ما دامت ذاته موجودة انسان قبل الضاحكية وبعدها قوله ومثل
ان نقول كل ج ب دائما اقول لما فرغ عن الضرورية شرع في الدائمة ومعناها ان كل ج ممكن الصفة المذكورة فهو
موصوف ب دائما ما دام الذات موجودا واما ان الدوام في الجهات هل يوجد من غير الضرورة فتلك ليس على المنطقي
لكنا بينا فيما مضى ان النوع ان كان يوجد في شخص واحد فالدوام هنا لقد يوجد من غير الضرورة وان كان للنوع اشخاص كثيرة
جواز الدوام فيها من غير الضرورة لان الاتفاق قد يوجد الدوام في الجزئيات من غير ضرورة وجميع جزئيات الحقيقة الواحدة
لها طبيعة واحدة فاذا جاز الدوام العاري عن الضرورة في بعضها جاز ذلك في كل بعض واذا الدوام جاز في الكل من غير ضرورة
قوله ومثل ان نقول الى آخره اقول لما فرغ عن الدائمة شرع في الوجودية فاذا قلنا بالوجود كل ج ب عنينا ما يقال له
كل ج على الوجه المذكور فانه يقال له انه ب لا دائما بل اما في وقت معين مثل الكسوف للقمر او غير معين مثل التنفس للانسان
او بحسب شرط غير دائم مثل قولنا كل متحرك متغير فان المتغيرية دائمة بدوام المتحركية وهي غير دائمة بدوام وجود الذات فان قيل
لماذا تركها هنا من اقسام الوجودي الضروري بحسب المحمول فنقول ذكر في اقسام الوجودي بما انه ثبوتي في وقت بعينه في ذلك
ليشمل ما يكون له ضرورة في وقت معين مثل الكسوف وما له حصول في وقت غير معين من غير ضرورة مثل الكتابة للانسان والاشياء
التي لا ضرورة لها الا بحسب المحمول واعلم ان تفسير الوجودية هنا لم يخص اللادائمة من غير ضرورة بل التي فيه على ما يكون ثبوته
لا دائما قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج فانه يمكن ان يوصف ب بالامكان العام او الخاص او الاخص
وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود الى آخره اقول ان قوما جعلوا المطلقة ما يكون الحكم فيها على ما وجد
في الماضي او الحاضر والممكن ما يكون الحكم فيه على ما يوجد في المستقبل والضروري ما يكون الحكم فيه على كل ما يوجد في الازمنة سيوجد
الثلثة وتفسير المطلق والممكن والضروري بذلك جائز لكنه غير مناسب للغرض فاذا قلنا الشيء انه ضروري او ممكن عنينا ان نوع محموله
لموضوعه ضروري او ممكن وعلى هذا الاعتبار تكون الجهات الا كيفية احكام واما على ما قالوه فالجهة للسور وعلى هذا النقل اذا
قدرنا زمانا لا يوجد فيه من الحيوانات الا الانسان فعند هذا يصدق ان كل حيوان انسان اي كل ما في الوجود من الحيوان فهو انسان
وكذلك يصدق منه لا شيء من الفرس بحيوان فانه اذا لم يكن الفرس موجودا في الخارج استحال ان يكون موضوعا في الخارج

بالحيوانية ولذلك يصدق قولنا ممكن ان يكون كل حيوان انسانا اي يمكن ان لا يوجد في الخارج من الحيوانات الا الانسان
فهذه القضايا صادقة بحسب السور وان كانت كاذبة بحسب الحمل ولما كان المطلوب من القضايا حال حملها لا غير عدل الشيخ عن
هذا الاعتبار غير مناسب الى تحقيق السالبة الكلية في الجهات تعلم على اعتبار ما سلف
كان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي يقتضيه هذا التقريب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول
كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور بنا ولا يعين بين الوقت والحال حتى كانه يقول كل واحد واحد مما
هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله لكن اللغات التي نعرفها قد جرت في عادتها عن استعمال النفي الكلي على هذه
الصورة واستعملت بحصر السالب الكلي لفظا دالا على زيادة معنى على ما يقتضيه الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب
ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد من الموصوفات
ج ما دامت موصوفة له الا ان لا يوضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيج ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل
الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب لكنه
السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير
بيان وقت وحال لكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا غير ضروري ودائم
واما في الضروري فلا نعدم جانبي الحقيقتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل الضرورة بحال السلب عند
واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما وحصره ولا يتعرض لواحد واحد الا بالعموم فيكون
مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل من حيث صح احدهما صح الآخر فعلى هذا القياس فاعرض في الامكان التفسير
قال الشيخ كما ان شرائط الموضوع لا تختلف باختلاف اصناف الموجهات فكذلك لا تختلف باختلاف كيفيتها في السلب
والايجاب وكما ان جهاتها انما تختلف باختلاف كيفية انتساب محمولاتها الى موضوعاتها فكذلك في السالبة فلما فرغ الشيخ عن احصاء
اقسام الموجبة شرع في شرح الاقسام في جانب السالبة وكما انه بدا في الموجبة بالمطلقة فكذلك بدا في السالبة بها فالسالبة المطلقة
هي التي يسلب عنها محمولها ومعلوم ان السلب اعم من السلب الدائم او اللادائم او المقيد بشرط او اللامقيد فالسالبة المطلقة هي التي
لم يتعرض فيها الا السلب بحيث يكون محتملا لكل الاقسام قوله لكن اللغات التي نعرفها الى آخر الفصل اقول لما بين حقيقة السالبة
الكلية المطلقة اراد ان يبين انه ليس يوجد في اللغات لفظة تدل عليها كما هي بل يفيد امرا زائدا على ذلك وهو دوام سلب المحمول
بدوام وصف الموضوع فاذا قلنا لا شيء من ج ب يفيد ذلك استمرار عدم البائية ما دامت الجيمية حاصلة وهذا يقتضيه ابدا
على السلب المطلق فان السلب عن الموضوع اعم من السلب الدائم بدوام وصف الموضوع وبالجملة فقولنا لا شيء من ج ب يوهم
العموم في الاشخاص والازمان والايجاب الكلي لا يوجد ذلك وانما كانت الالفاظ المستعملة في السلب الكلي تفيد الزيادة لان
السلب المطلق غير معقول الا بما لم يرد بالا على الايجاب لا يخص ولا يعقل لكن العقل لا يمنعه ابدا او يجعله لا يكون الا له

ولا يكون رافعا للعموم لكن مقتضيا للعموم فذلك من الواجب ان يكون هذه الالفاظ يفيد التعميم في البيانات والعادات ولكنا نعلم
ان نفس السلب اعم من الدائم وغير الدائم والموقت وغير الموقت وقوله وهذا قد غلط كثير من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب يريد
به ان بعض الناس اعتقدوا انا اذا قلنا كل ج ب فانه يفيد دوام الثابتة بدوام الحيثية لانا لو فرضنا شيئا من الحيوانات خاليا
عن الاتصاف بالثابتة عن الزمنية لم يكن ذلك الحيوان ب فلا يكون كل ج ب وقد فرضناه كذلك فاذا قلنا كل ج ب انما
يصدق اذا كان كل ج موصوفا بالثابتة ما دامت الحيثية حاصلة وعلى هذا يكون الالفاظ المستعملة للايجاب المطلق تفيد
زيادة على ذلك وهو دوام ثبوت المحمول بدوام وصف الموضوع واعلم ان هذا الوهم وان كان قد وقع لبعضهم في جانب الكلي
الايجاب ونوعه في جانب الكلي السالب اقوى لما بينا ان السلب لا يلتفت اليه الا لكونه رافعا للايجاب وذلك انما يحصل من السلب العام
للاوقات واما الايجاب فهو معقول بذاته ممكن الاعتبار في نفسه سواء كان دائما او غير دائم فقوله السالب الكلي المطلق
اخره اقول انه لما تبين ان الالفاظ في السالب الكلي المطلق من غير تلك الزيادة وهي قولنا كل ج يكون ليس ب او
قولنا كل ج يسلب عنه ب وقوله من غير بيان وقت وحال يعني انا لم نذكر مع ذلك ما يدل على بيان الوقت في دوامه او
دوامه او على بيان الحال في اشتراطه بشرط او علم ذلك فهاتان العبارتان تشبهان الموجبة المعدولة لاخر في السلب بما
جزء من المحمول لا داخل عليه لان معناهما ان كل ج فهو موصوف بسلب ب وظاهر ان ذلك موجبة لا سالبة واخر ذلك
قال اولى الالفاظ به ذلك يعني هاتين الصيغتين وان لم تكونا في الحقيقة للسلب لانهما في المعنى تفيدان السلب مع انهما من ابعد
الالفاظ عن ايهام الدوام فقوله واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين الى اخره اقول لما بين ان قولنا لا شيء من ج ب يوهم
الدوام وقولنا كل ج يكون ليس ب لا يوهم ذلك تبين ان هذا الفرق انما يظهر كل الظهور في المطلقة فاما الضرورية
فذلك مما لا يتحقق فيهما اذ الضرورة اذا لم تنفصل لا مع الدوام وعند ذلك يجاوز اظهار الفرق بين هاتين اللفظين في الضروري
من وجه اخر ولكن ذلك لا يتم الا بتقديم مقدمة وهي ان حق الجهة ان تكون مقدمة على الرابطة متصلة بها لانها صفة لذلك
الارتباط دالة على تاكده او ضعفه فيقال كل انسان يجب ان يكون حيوانا كل انسان يمتنع ان يكون حجرا كل انسان يمكن ان يكون كاتبا
او في السلب فيقال كل انسان يمكن ان لا يكون كاتبا وكذلك في جميع الجهات الا ان المستعمل في اللغات تقديم الجهات على
الموضوع والرابطة والمحمول جميعا فيقال يمكن ان لا يكون احد من الناس كاتبا ثم ان الجهة اذا ازيلت عن موضعها الى جانب
الموضوع يصير الجهة جهة التعميم والتخصيص لا جهة الرابطة ويصير المعنى ان كون جميع الناس باسرهم كاتبين ممكن
واذا كانت الجهة جهة الرابطة كان المعنى ان كل واحد واحد من الناس يمكن ان يكون كاتبا وبين المعنيين فرق لان الاول
مشكوك فيه عند الجمهور فان من الناس من يقول محال ان يكون كل الناس كاتبين حتى لا يوجد واحد الا وهو كاتب والثاني
غير مشكوك فيه لان المعنى الواحد لا يكون معلوما وغير معلوم فظهر ان الجهة ان كانت متقدمة على الموضوع كانت جهة العموم
ولم يكن تناولها للاحاد الا بالقوة فاذا كانت متاخرة عنه متصلة بالرابطة كانت جهة حمل وحكم وكان تناولها للاحاد بالفعل

فظهر الفرق من هذه الجهة ملحقة بهذه الاشارة وقد يوجد في بعض النسخ دون بعض نسبه على
مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة اعلم ان اطلاق الجهة يخالف اطلاق الحمل في المعنى واللزوم فانه قد يصدق واحدهما
دون الاخر مثلا اذا كان وقت يتفق ان لا يكون انسان الا وفيه اسود يصدق فيه كل انسان اسود بحكم الجهة دون حكم الحمل وكذلك
امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا البياض او غيره من التي لا نهاية لها صدق وجب باطلاق
ان كل لون هو بياض او شيء اخر باطلاق الجهة وقبله كان ممكنا ولا يصدق في هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بامكان الخاص
ان يكون كل لون بياضا بل ههنا الوان بالضرورة لا تكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق
فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان انسان وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل المحمول **اشارة** الى تحقيق الجزئين من نوع
واتعرف حال الجزئين من الجنسين ونفسهما عليهما وقولنا بعض ج ب يصدق لو كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت بعينه وكذلك
نعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق فيه ذلك في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا نعلم انه ليس
من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد في كل وقت وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق قولنا بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمتنع
ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق او الغير الضروري او بالامكان الا بالعكس ولكن يقول بالضرورة بعض الاجسام متحرك اي
غير ضروري **التفسير** اقول قد بينا ان بعضهم ظن ان الايجاب الكلي لا يصدق الا مع الدوام فالشيخ
اراد ان يبين ههنا بطلان ذلك وذلك ان الايجاب الجزئي بالاتفاق لا يقتضي الدوام واذا صح الايجاب الجزئي من غير دوام
صح ذلك في كل واحد من الجزئيات واذا صح ذلك في كل واحد من الجزئيات صح ذلك ايضا في الكلي فظهر بذلك ان الحكم
الكلي لا يقتضي الدوام سواء كان في السلب او الايجاب وقوله لهذه الحجة بعينها توجب صحة ثبوت الدوام في الكليات
من غير ضرورية لانه لما صح ذلك في كل واحد من الجزئيات صح ذلك في الكلي وباقي الاشارة لا اشكال فيه
الى تلازم ذوات الجهة قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا
يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها
كل طبقة منها متلازمة يقوم بعضها مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا تلازمهما متساوية لهما من باب الضرورة بل
لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا تنعكس عليهما وليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا ما بالضرورة يكون يلزمه ممكن
ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا
ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه يمكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا من غير انعكاس ايضا
لمثل ذلك واعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص والاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير
بابه فلا يلزمه ما يساويه بل انما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون
وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون
التفسير قال انه لما فرغ عن بيان الجهات شرع في بيان لزوم بعضها البعض واللوازم على قسمين منها

الجهات [illegible]

ما يكون مساويا للملزوم ومنها ما يكون اعم منها وثانيا فلنذكر التلازمات المتعاكسة اولا فقد عرفت ان الجهات ثلث

الطبقة الاولى للوجوب ۰ واجب ان يوجد ۰ ليس بواجب ان لا يوجد ۰ ممتنع ان لا يوجد ۰
ليس بممتنع ان لا يوجد ۰ ممكن بالمعنى العامي ان يوجد ۰ ليس بالممكن العامي ان لا يوجد ۰ فهذه الطبقة كما انها متلازمة
فكذلك نقايضها التي هي نقايضها متلازمة ۰ **الطبقة الثانية** للامتناع ۰ واجب ان لا يوجد ۰
ليس بواجب ان يوجد ۰ ممتنع ان يوجد ۰ ليس بممتنع ان يوجد ۰ ليس بالممكن العامي ان يوجد ۰ ممكن بالمعنى العامي ان لا يوجد
الطبقة الثالثة للامكان الخاص ۰ ممكن ان يكون ۰ ليس بممكن ان يكون ۰ ممكن ان لا يكون ۰ ليس بممكن ان لا يكون

فاما التلازم في الغير مساوية فاعلم ان نقيض كل طبقة لازم مساو للطبقة الاخرى فان الجهات لما انحصرت في الثلثة كان رفع الواحد منها صادقا على الاثنين الاخريين فيكون هو اعم من كل واحد منهما فيحمل على هذا واحتمل ان يوجد يلزمه نقيض الطبقة الثانية وهو ليس بواجب ان لا يوجد وما يلازمه ونقيض الطبقة الثالثة وهو ليس بممكن ان يكون او لا يكون واما الطبقة الثانية وهي واجب ان لا يوجد يلزمها نقايض الطبقة الاولى وهي ليس بواجب ان يوجد وساير ما يلازمه ونقايض الطبقة الثالثة وهي ليس بممكن ان يكون او لا يكون والطبقة الثالثة وهي قولنا ممكن ان يكون يلزمها نقايض الطبقتين ويلزمها ايضا الممكن العامي معدولا ومحصلا وهو ليس بممكن ان يكون ليس بممكن ان لا يكون فاعلم انا ان جعلنا الامكان العامي عما نعم سلب الامتناع امتنع جعله من باب التلازم لان المفهوم من قولنا ليس بممكن العامي ان لا يكون هو انه ليس بممتنع ان لا يكون ومعناه انه ممتنع ان لا يكون فاذا المجعول من قولنا ليس بممكن ان لا يكون هو نفس قولنا ممتنع ان لا يكون فكيف يمكن جعله من لوازمه فان لازم الشيء يجب ان يكون مغايرا له لكنا اذا جعلنا الامكان العامي امرا وراء سلب الامتناع استقام الكلام ولاجله صرح الشيخ به في باب الامكان فقال الامكان هو الذي يلزمه نفي الامتناع لا جرم استقام على مذهبه جعله من اللوازم فاما على ما ذكرنا من ان الامكان هو نفس سلب الامتناع لا ازيد امتنع جعله من اللوازم والى التنبيه لا يحتاج الى الشرح لاعظامه وهو هذا

والسؤال الذي يورد به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا والممكن ان يكون يمكن ان لا يكون فالواجب اذا يمكن ان لا يكون وان لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهائل لهذه فان الواجب ممكن بالمعنى العامي ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهؤلاء مع [illegible] لهذا الشك ونوقعهم انهم يعودون ويغلطون وكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او فرضوا انه كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس ويبنوا على ذلك ويمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والحصر انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ايس ولكنهم يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك فيما هدينا لسبيله ع

في تناقض القضايا وعكوسها

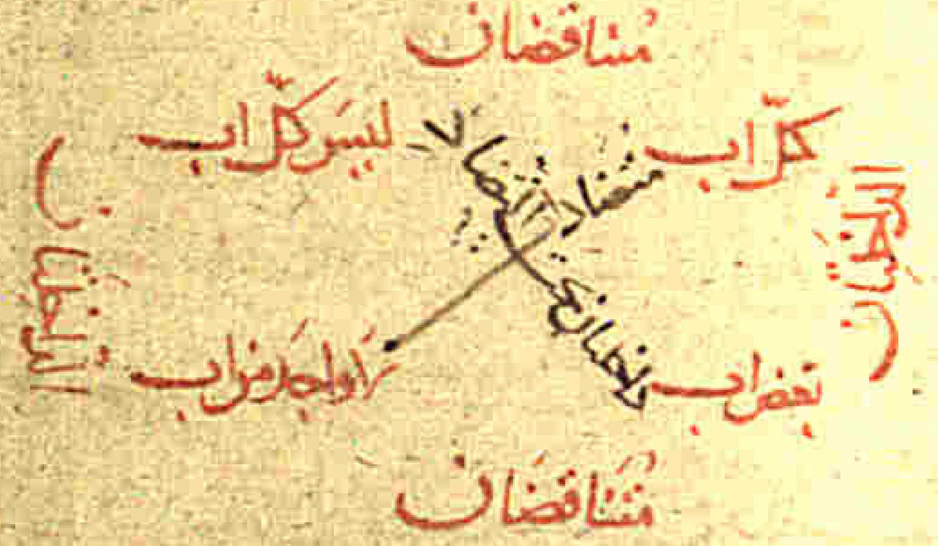
كلام كلي في التناقض

اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الجهات عند جمهور القوم وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب والعكس اذا سلب شيء فلم يصدق فمعناه انه مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يقع ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل ان يراعى في كل واحدة من القضيتين ما راعيته في الاخرى فيراعى في الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف فان لم تكن القضية مخصوصة احتيج ايضا الى ان تختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني الايجاب والسلب والا امكن ان تقتسما الصدق والكذب بل تكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب ولا واحد من الناس كاتب او تصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم بعد تلك الشرائط فقد يحتاج فيما يراعى له جهة الى شرائط تحققها فللتي الموجبة اولا الكلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب عموما في الاخريين ولنجعل ايضا السالبة هي الكلية ولنختبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقسام ايضا حاصلا واعتبر في عكس الصادق والكاذب في كل مادة والمناسبات الكائنة في مختلفات الكيفية والكمية

التفسير

قال القضايا تختلف اختلافا بجهة انها مثل ما يقال العدد زوج العدد فرد وبانها اختلافها بالسلب والايجاب مثل ما يقال العدد زوج العدد ليس بزوج والتناقض انما يتحقق عند اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب فلما كان الاختلاف ف المطلق اعم من الاختلاف بالسلب والايجاب لا جرم ذكرناه الاختلاف لانه كالجنس وقوله بالايجاب والسلب فصل مميز عن ساير الاختلافات ثم ان القضايا المختلفة بالسلب والايجاب قد تكون متنافية وقد لا تكون فمثل ما يقال لهذا الشيء انسان لهذا الشيء ليس بحيوان فانهما ليس القضيتين تنافيا ان لكن لا لذاتهما اذ لو لم يلزم من قولنا ليس بحيوان انه ليس انسانا لم يكن

بين قولنا هذا انسان وهذا ليس بحيوان منافاة فاذا المنافاة بين الانسانية واللاانسانية بالذات وبينها وبين اللاحيوانية
بالعرض قال الشيخ على جهة تقتضى لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا اقول واعلم ان
الصادق والكاذب متعينان في الواجب والممتنع اما في الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه في الماضي والحال واما في المستقبل
فانه لا يجوز ان يكون الصدق والكذب متعينين فيه لانا اذا قلنا زيد يمكن ان يقوم فالصدق انما يتعين لو كان قيامه او
عدم قيامه متعينا ولو تعين ذلك بحيث يمتنع تغييره لكان ذلك واجبا لا ممكنا وخرج عن قدرته واختياره فلما لم يكن كذلك علمنا
انه لا القيام ولا تركه متعينين فيه لما لم يكن لهما في نفسها تعين وتعين الصدق والكذب تبع لتعين المخبر عنه لا جرم
لم يكن احد القولين متعينا للصدق والكذب واعلم ان الامر وان كان في الظاهر كما ذكرناه ولكنه عند المحقق ليس كذلك
فان الممكنات باسرها مستندة الى واجب الوجود ولكل واحد منها وقت مقدر وحد محدود لا يمكن ان لا يقع الا على ذلك الوجه
فان نظر اليها من حيث هي هي فلا يصدق عليها الا الوجود والعدم وان نظر اليها من حيث هي مرتبطة باسبابها الى الواجب
الوجود فعند ذلك يكون لكل واحد منها حد محدود ودولة معلومة ويكون القول المطابق لذلك صادقا والذي لا يطابقه
يكون كاذبا لكن لا يتميز من الصادق والكاذب فيه وليس اذا لم نكن معرفة الصادق بعينه وجب ان لا يكون الصادق
متعينا في نفسه ومما يوضح الحال فيه ان الصدق والكذب صفة ثابتة للقول وهي بالحالة تستدعي موضوعا محلا
متعينا فانا اذا قلنا زيد يقوم زيد لا يقوم فاما ان يكون الصدق حاصلا في واحد منها وذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا
بالصدق فالصادق في نفسه متعين واما ان لا يكون حاصلا في واحد منها فحينئذ يكون كل واحد منها خاليا عن الصدق
والكذب وذلك محال ثم كونها حاصلين فيها فذلك غير معقول فقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات يعني به القوم بعين
الصدق والكذب في الممكنات الاستقبالية لا يتعين في المشهور لا على الحق فقوله وانما يكون التقابل الى قوله مما عدداه
غير مختلف اقول القضايا المخصوصة وهي التي موضوعاتها اشخاص انما يتم التناقض فيها عند حصول شرائط
سبعة الاول اتحاد الموضوع فانك اذا قلت العين مبصرة العين غير مبصرة وعنيت العين شيئين لم يتناقضا الثاني
اتحاد المحمول الثالث اتحاد الاضافة الرابع اعتبار الجزء والكل الخامس اعتبار القوة والفعل
السادس الزمان والمكان فان كان الشيء مكانيا السابع الشرط وهذه الشرائط قد عددها في آخر النهج الثالث
واعلم ان شرط اتحاد الاضافة عند التحقيق يرجع الى اتحاد المحمول فانك اذا قلت زيد ابو خالد فالمحمول الحقيقي هو ابو خالد
فاذا قلت زيد ليس باب يعني لشخص آخر فالمحمول في الموضعين ليس لشيء واحد فلا جرم لم يحصل التناقض بل لان المحمول فيهما ليس
بواحد وهكذا القول في اشتراط القوة والفعل فانك اذا قلت السيف قاطع اي صالح للقطع السيف ليس بقاطع اي ليس بقاطع
بالفعل لم يتناقضا لان المحمول مختلف واما اعتبار الجزء والكل وكذلك البواقي ترجع الى اعتبار وحدة الموضوع او المحمول فانك اذا قلت
الزنجي اسود اي في بشرته الزنجي ليس باسود اي في سنه وانما لم يتناقضا لان الموضوع ليس بواحد بل الموضوع في الاولى القصير البشرة

وفي الاخرى السن واما اعتبار الشرط فهو قريب ايضا من ذلك لانك اذا قلنا الاسود جامع للبصر فالمحكوم عليه الذات الموصوفة
بصفة السواد واذا قيل الاسود ليس بجامع للبصر فالمحكوم عليه هو الذات لا مع السواد والذات مع السواد غير الذات وحدها
فيكون ذلك العدم وحدة الموضوع وكذلك وحدة المكان فانك اذا قلت زيد جالس وان المحمول هو الجلوس في الدار مثلا واذا قلت
ليس بجالس اي في السوق فالمسلوب هو الجلوس في السوق وذلك عائد الى اختلاف المحمول وكذلك اذا قلت كل بكر موجود
اي في هذا الزمان ليس بموجود اي في زمان آخر فظهر ان كل الشروط عند التحقيق عائدة الى اعتبار وحدة الموضوع والمحمول قوله
فان لم يكن القضية مخصوصة الى قوله مثل الجزئيين في مادة الامكان اقول لما بين ان التناقض لا يحصل في المخصوصات
الا عند حصول الشرائط الخمسة اراد ان يبين ان المحصورات لا يتحقق التناقض فيها الا عند حصول شرط آخر وهو الاختلاف
في الكمية وذلك لان الكليتين والجزئيتين في الوجوب والامتناع وان كان يقتسمان الصدق والكذب ولكن ليس ذلك لذاتهما
بل لاجل المادة والا لكان ذلك الاقتسام حاصلا في كل المواضع لكن ليس الامر كذلك فان الكليتين في الامكان كاذبتان والجزئيتين
صادقتان فعلمنا ان ذلك الاقتسام لاجل المادة قوله بل التناقض الى آخر الفصل اقول لما بين ان الاقتسام لا يحصل في
جميع المواد المتفقات الكمية دل على ان الاقتسام لا بد فيه من اختلاف الكمية كما لا بد فيه من اختلاف الكيفية وذلك بان يكون
احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم ذكر بعد ذلك ان الشرائط السبعة المذكورة لا يكفي في القضايا الموجهة مثل
الضرورية والممكنة بل لا بد مع الشرائط من شروط اخرى ليتحقق التناقض ثم شرع بعد ذلك في ايراد القضايا المختلفة الكمية
والكيفية من المواد الثلث وبين ان اقسام الصدق والكذب حاصل في كلها لا جرم وجب ان يكون ذلك الاقتسام لنفسها
وذواتها لا لاجل المادة وقوله في آخر الفصل ويتعين فيه الصادق
والكاذب في كل مادة والمناسبات الجارية في مختلفات الكمية
والكيفية اولى لكن المناسبات هي انا لو فرضنا لوحا هكذا


افترض له طول وعرض وقطران ففي الطول هما متناقضان لان الموجبة
الجزئية داخلة في الموجبة الكلية والسالبة الجزئية داخلة في السالبة
الكلية وفي العرض هما متناقضان لان الموجبة الكلية تناقضها السالبة الجزئية واما القطران فالآخذ من فوق الطرف
الايمن الى تحت الطرف الآخر متضادان لان المتضادين هما اللذان يمتنع اجتماعهما على الصدق ولا يمتنع اجتماعهما على الكذب
والكليتان هذا حالهما واما الآخذ من فوق الطرف الايسر المنتهي الى تحت الطرف الايمن يسميان الداخلتين تحت التضاد
لان الجزئيتين تحت الكليتين والكليتان متضادتان فالجزئيتان يكونان داخلتين تحت التضاد ومن شأنهما الاجتماع
على الصدق في مادة الامكان ويستحيل اجتماعهما على الكذب فهذه المناسبات الحاصلة بين المحصورات الاربع بالكمية والكيفية

اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق في الوجودي

ان التابعين قد امروا على سبيل التحريف وقد ذكر التامل ان المطلقة بعضها من المطلق ولم نعوا الى الاختلاف في الكمية والكيفية فلم نتاملوا حق التامل انه يمكن ان يكون لجواز الشرط الاخر حتى يقع التقابل وانه اذا عني بقولنا كل ج ب
اي كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت او زمن ثبات ب اي كل عدد من ج من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد
كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب مناقضة ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق نحكم ويصدق واذا كذب
ذلك كل فلم يجب ان لا يوافقه في الصدق فما هو مضاد له اعني السلب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يشترط كل
دوام امكان ان يصدق معها السلب عن كل واحد واحد او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت بل وجب ان يكون بعض قولنا كل ج
ب بالاطلاق الاعم بعض ج هو دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شي من ج ب الذي يعني كل ج ينفى عنه ب بلا زيادة
هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق
هو قولنا كل ج دائما ينفى عنه ب وهو مطابق للفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شي من ج ب بحسب التعارف
المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج ب دائما ب واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن
باسم الوجودية فاذا قلنا فيها كل ج ب كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ج ب بل اما بالضرورة كل ج ب او ب
مسلوب عنها كذلك واذا قلنا فيها ليس ولا شي من ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما يفهم
من قولنا بعض ج دائما له ايجاب ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفى عنه ب فاما الا دائما فانما هاهنا
ان يكون نفي دائما او اثبات دائما ولا يكون لها نقيضه ولا قسمة فيها مقابلة اذ يعسر وجودها ونقيض قولنا بعض ج ب
بهذا الوجه لا شي من ج انما هو بالوجود ب بل اما كل ج ب واما لا شي من ج ب دائما ونقيض قولنا ليس بعض ج ب
اي ليس بهذا المعنى قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب ولا يظن ان قولنا ليس بالاطلاق شي من ج ب الذي هو
نقيض قولنا بالاطلاق شي من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شي من ج ب لان الاول قد يصدق فيصح قولنا بالضرورة كل
ج ب ولا يصدق فيصح الاخر فان اردنا ان ناخذ للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه
نفس الايجاب او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم
في كل واحد فقط بل وفي كل ذلك زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد
في العبارة عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب
في كل زمان له وفي كل وقت يكون فيه موصوفا بج حتى اذا كان في وقت ما موصوفا انه ج بالضرورة
او بغير الضرورة وفي ذلك الوقت موصوف ب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي
فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب
على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما تقتضيه مجرد الاثبات والنفي مع ذلك فلا

يكون مطلق وجودي بهذا الشرط لانه ليس اذا قال كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة
ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا والقوم الذين يستعملون لا يعلمون في استعمالهم واستعمالا لا يفهم
ان يصطلحوا على هذا او بان هذا معدولات فان كانت الجملة ان يجعل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه بعينه زمان
بعينه لا يعم كل احاد ج اي كل ما هو ج موجودا في ذلك الزمان ويكون كذلك قولنا ليس شي من ج ب
اي من جميعات زمان من وجود بعينه وحينئذ فانا اذا حفظنا في الحدين في ذلك الزمان بعينه بعد
ما يجب ان يحفظ محافظة سهل حينئذ التناقض ومن قصد بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم
ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائط هاهنا وليرجع
في ذلك كله الى كتاب الشفا والله اعلم بالصواب

التفسير

قال بينا ان الموجبة المطلقة هي التي ليس فيها الا الاثبات المحمول للموضوع واما بيان دوام ذلك الثبوت او لا دوامه
فليس فيه البتة وكذلك السالبة المطلقة هي التي ليس فيها الا السلب فاما دوام ذلك السلب او لا دوامه فليس فيها واذا كان
كذلك فالسلب المطلق لا ينافي الايجاب المطلق لجواز حصولهما في زمانين لكن السلب لا ينافي الايجاب الا اذا عم الازمنة كلها فليس
هو من الضروري اذ من الجائز ان يكون الايجاب المطلق كاذبا والسلب الضروري ايضا كاذبا والحق هو السلب الدائم الغير
الضروري فاذا نقيض المطلقة هو الدائم فنقيض الموجبة الكلية المطلقة السالبة الجزئية الدائمة ونقيض السالبة الكلية منهما
هي الموجبة الجزئية الدائمة ونقيض الموجبة الجزئية منها هو السالبة الكلية الدائمة ونقيض السالبة الجزئية منها هو الموجبة
الكلية الدائمة قوله واما المطلقة التي هي اخص الى اخره اقول انا قد بينا ان الوجودي قد يراد به ما يكون ثبوت محموله
لموضوعه دائما من غير ضرورة او ضروريا من غير دوام وقد يراد به ما يكون المحمول ثابتا بعدد كل الموضوع لا دائما بل وقتا ما
وبينا ان الشيخ قد فسره اولا بالتفسير الاول لكنه بعد ذلك فسره بالتفسير الثاني وبسبب ذلك يختلف اخذ النقيض في العدد
وعلى كل حال فلا ينافضه الا الدائم كما بينا فيما مضى ثم ذلك الدوام اما في الوجود واما في العدم وكل القسمين اما مع الضرورة
او لا مع الضرورة فالاقسام اربعة الاول ما يكون وجوده دائما ضروريا والثاني ما يكون دائما ولا يكون ضروريا
ويهذان القسمان يشتركان في دوام الوجود والثالث ما يكون عدمه دائما وضروريا والرابع ما يكون عدمه
دائما ولا يكون ضروريا وهذان القسمان يشتركان في دوام العدم فالوجودي ان شرطنا فيه اللادوام كانت اقسام الاربعة
خارجة عنه ويكون اجزاء النقيض وحينئذ يكون نقيض قولنا بالوجود كل ج ب انه ليس بالوجود بل اما دائما بعض
ج ب او دائما ليس كذلك ونقيض قولنا بالوجود لا شي من ج ب انه ليس بالوجود لا شي بل اما دائما بعض
ج ب او دائما ليس كذلك وكذلك القول في الجزئيتين فاما اذا اردنا بالوجودي ما لا يكون المحمول ضروريا للموضوع واذ خلنا
فيه الدائم الغير الضروري كانت اجزاء النقيض ثلثة فاجزاء نقيض الموجبة ثلثة الذي يكون وجوده دائما وضروريا والذي يكون عدمه

دائما ولا يكون ضروريا واما الذي يكون وجوده دائما ولا يكون ضروريا فهو داخل في الوجودي فالموجبة الوجودية اما ان تقع
اما بضرورة الايجاب او بضرورة السلب او دوامه والموجبة الضرورية غير مخالفة للموجبة الوجودية في الكيف ولكنها
مخالفة للسالبة الضرورية والدائمة في الكيف فعلى هذا يجب اعتبار الدوام في الجزء المخالفة للوجودية في الكيف ولما الجزء
الموافق لها في الكيف فلا يجب اعتبار الدوام فيه فظهر ان الوجودية اذا اخذناها بالتفسير الاول كانت اجزاء نقيضها اربعة
ويجب اعتبار الدوام في الموافق والمخالف واذا اخذناها بالتفسير الثاني كانت اجزاء نقيضها ثلثة ويجب اعتبار الدوام في
المخالف دون الموافق وتبين ان الدوام لا بد من اعتباره في المخالف على كل الاحتمالات فاما في الموافق فان اخرجنا الدوام الغير
الضروري عن الوجود وجب اعتباره والا فلا وقد تبين الاضطراب بتغيير الشيخ الوجودي في هذا الكتاب فانه حين ما عد اقسام
المطلقة العامة قال ـــ واما ما يكون فيه ضرورة من غير دوام او دوام من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الخاص فادخل
في الوجودي ما يكون دائما من غير ضرورة وذكر بعد ذلك في عدة من المواضع ان الوجودي هو الذي يكون ثبوت محموله لموضوعه غير
دائم واخرج عنه الدائم وبالجملة فلا مشاحة في الاصطلاحات ولكن لا بد من تحصيلها حتى لا يقع الاضطراب في اجزاء النقيض
واما في هذا الموضع فقد ذكر في اجزاء نقيض الموجبة الكلية الوجودية انه ضرورة السلب او ضرورة الايجاب وهو غلط الا ان
الدوام لا بد من اخذه في الجزء المخالف ولعل ذلك انما وقع من الناسخ فانه اورد في اجزاء نقيض الكلية السالبة انه دوام السلب
او الايجاب وكذلك في اجزاء نقيض الجزئيتين اعتبر الدوام وترك الضرورة ولعلم انه لما اعتبر في اجزاء نقيض السالبة الكلية
الدوام في الجزء الموافق والجزء المخالف اشعر هذا بانه اخرج الدائم الغير الضروري عن الوجودي اذ لو كان داخلا فيه كان قولنا
بالوجود لا شيء من ج ب انما يرتفع اما بالايجاب دائم ضروري او ايجاب دائم غير ضروري او سلب ضروري واما السلب الدائم
الغير الضروري فانه لا يرفع الوجودي لانا ادخلناه فيه فعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار الدوام في الجزء الموافق فلما اعتبره
الشيخ علمنا انه اخرج ذلك عن الوجودي وكان قد ادخله فيه فيكون مسئلته كما ولا تظنن ان قولنا الى اخره اقول ـــ
فرق بين قولنا بالاطلاق ليس وبين قولنا ليس بالاطلاق فان قولنا ليس بالاطلاق يصدق اذا كان الشيء ضروريا وقولنا
بالاطلاق ليس لا يصدق اذا كان الشيء ضروريا وانما احتاج الى هذا الفرق لانه لما بين ان الموجبة المطلقة ما يكون
رافعا لذلك الاطلاق وبين السالبة المطلقة نوع اشتباه لا جرم اظهر الفرق بينهما قوله فان اردنا ان نجد للمطلقة الى اخره
اقول ـــ لما بين الشيخ ان المطلقة ليس لها من جنسها نقيض جاء بحيلة في ان يجعل للمطلقة نقيضا من جنسها وذلك ان
نخصص الايجاب المطلق بما يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع ونخصص السلب المطلق بما يدوم سلب المحمول بدوام وصف
الموضوع حتى اذا قلنا كل ج ب فهمنا عنه دوام البائية عند دوام الجيمية واذا قلنا لا شيء من ج ب فهمنا عنه
دوام سلب البائية عن ج ما دامت الجيمية حاصلة فاذا اصطلحنا على هذا كان قولنا كل ج ب بهذا المعنى يناقضه ليس
بعض ج ب بالاطلاق وقولنا لا شيء من ج ب بهذا المعنى يناقضه بعض ج ب بالاطلاق وفي هذا الموضع

سك قوي فان المطلقة التي جعلها الشيخ نقيضا لهذا الذي اصطلح عليه في هذا الموضع لا يخلو اما ان يكون مطلقة بهذا المعنى
او بالمعنى العام فان كان بهذا المعنى لم يكن مقتضيا له اذ من الجائز اجتماعهما على الكذب وذلك اذا لم يكن ثبوته ولا سلبه دائما بدوام
وصف الموضوع بل يكون ذلك في بعض الاوقات مثاله قولنا لا واحد من الناس بضاحك ما دام انسانا وقولنا بعض الناس ضاحك
ما دام انسانا فانهما جميعا كاذبتان وليستا متناقضتين وان كان يعني بهذا الاطلاق الاطلاق العام لم يكن نقيضا له لصحة
اجتماعهما على الصدق اذ من الجائز ان يكون المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع بدوام وجود الذات فاذا زال ذلك الوصف
زال ذلك المحمول فحينئذ لا يكون دوام المحمول بدوام وصف الموضوع منافيا لسلب المحمول عن الموضوع سلبا مطلقا عاما فظهر
ان المطلقة ان كانت عرفية لم يكن نقيضا للعرفية لصحة اجتماعهما على الكذب وان كانت عامة لم يكن نقيضا ايضا لصحة اجتماعهما
على الصدق فحيلته ان نقيضها من المطلقة العامة ولذلك قال ان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها ولم يقل من نوعها
فان المطلقة العامة كالجنس لهذه وقوله العامة يمكن ان يصدق مع هذه العرفية وهذا قد بيناه في شرائط الموضوع
انه اذا قيل كل ج فانه يفهم ذلك على وجهين احدهما ما يقال له ج وقد فرضه العقل كذلك والثاني ما يكون موصوفا
بالجيمية سواء كانت الجيمية حاصلة له عند الحكم او قبله او بعده والمفهوم الاول هو المتعارف عند الناس وان كان المفهوم
الثاني اعم وبينا ان قولنا كل متحرك يابس غير صحيح على التقدير الاول وصحيح على التقدير الثاني واذا حملنا كلام الشيخ على المتعارف
استقام الكلام لانا اذا قلنا كل ج ب ما دام ج ثم قلنا ليس كل ج ب على الاطلاق العام واردنا به ان بعض ما يقال له
ج في حال كونه ج يسلب عنه ب صح التناقض واستحال اجتماعهما على الصدق والكذب فاما اذا حملناه على المعنى الاعم
بوجه الشك ولا يمكن دفعه اصلا قوله ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي الى اخره اقول ـــ انا اذا خصصنا المطلقة
بما يكون المحمول دائما بدوام وصف الموضوع دخل فيه الضروري المطلق وقسم واحد من اقسام الوجودي لان الذي يدوم المحمول
فيه بدوام وصف الموضوع لا يخلو اما ان يكون وصف الموضوع دائما بدوام وجود الذات او لا يكون فان كان دائما فهو الضروري
المطلق وان لم يكن دائما فهو مثل قولنا كل متحرك متغير ان المتغيرية دائمة بدوام المتحركية والمتحركية غير دائمة بدوام وجود
الذات فظاهر انه لا يلزم من دوام المحمول بدوام وصف الموضوع دوامه بدوام الذات وهذا هو الوجودي العرفي قوله
وان كانت الحيلة الى اخره اقول ـــ انه لما فرغ عن الحيلة الاولى ذكر حيلة ثانية وهي ان السلب والايجاب المطلقين لما لم يمنعا قضا
لاحتمال وقوعهما في زمانين واذا اعتبرنا زمانا واحدا وحملنا عليه قولنا كل ج ب على الجيمات الحاصلة في ذلك الزمان وحملنا
قولنا ليس كل ج ب على جيمات ذلك الزمان بعينه فلا شك انه يحصل التناقض هنا لكن ان قوما من المتقدمين نسبوا هذه الحيلة
ولكن لا يمكن اعتبارها في كل المواضع لانه ربما كان المطلوب الحكم على كل الاشخاص لا على الموجودين في زمان معين دون غيره فظاهر
ان هذه الحيلة ضعيفة
الى ناقض سائر ذوات الجهة اما الدائمة فنقيضها يجري على نحو ما قضه
الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى ونقرب فلنعرض من ذلك واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب

خ
تنبهوا هذه الحيلة

اى بل يمكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص ان يكون بعض ج ب ويلزم ما يلزم هذا الامكان فى هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شئ من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شئ من ج ب اى يمكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان دون الامكان الآخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور يمكن ان لا يكون شئ من ج ب اى بالامكان العام وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على ذلك القياس قولنا يمكن ان يكون كل ج ب اى بالامكان الاعم وهذا الامكان يلزمه سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تنسه فيه سهوا الاولين وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان العام يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وتم انت من نفسك سائر الاقسام على القياس الذى استفدته وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه انه ممتنع ان يكون ذلك كذلك من الوهم انه واجب بل لا يلزم من باب الضرورة شئ فاحفظ هذا وقولنا يمكن ان لا يكون شئ من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس يمكن ان لا يكون شئ من ج ب فكان هذا القائل يقول بل واجب ان يكون شئ من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يكتنى فى الحال ان اعتبر عنه بعبارة ايجابية حتى يكون بعض السالبة الممكنة تم الذى يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا يمكن ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان فناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شئ من ج ب اى بل اما ضرورى ان يكون او ضرورى ان لا يكون وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب فناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اى بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شئ من ج ب وهكذا يجب ان يفهم حال التناقض فى ذوات الجهة

التفسير انا بينا ان المطلقة العامة لا يناقضها الا الدائمة فاذا كانت الدائمة نقيضا للمطلقة فالمطلقة تكون نقيضا للدائمة وذلك ظاهر وبهذا تبين ان الشيخ لم يجعل نقيض العرفية عرفية او مطلقة عامة لانه زعم ان نقيض الدائمة هو نقيض العرفية وعلمنا ان نقيض الدائمة هو العامة فنقيض العرفية ايضا هو العامة قوله واما قولنا بالضرورة الى آخره اقول لما كانت الجهات ثلثا كان رفع الواحد منها مثبتا للآخرين مثلا اذا رفعنا الوجوب بقى الامتناع والامكان الخاص وهما داخلان تحت الامكان العام فلا جرم لازم نقيض الضرورية هو الممكنة العامة وقد عرفت ان القضايا الموجهة نقيضها ما يرفع جهتها فنقيض بالضرورة كل ج ب ليس بالضرورة ويلزمه بالامكان العامى ليس بعض ج ب واما الامكان الخاص فليس كذلك لان النقيض بل الجد اخراجه وعرفت ان الامكان العامى هو الذى لا ينعكس سالبته على موجبته يعنى انه من صدق قولنا يمكن ان يكون صدق قولنا يمكن ان لا يكون فان قولنا يمكن ان يكون قد دخل فيه الواجب فلا يصدق عليه انه يمكن ان لا يكون وكان لازم نقيض الضرورى هو الممكن العام ولازم نقيض الممكن العام هو الضرورى لان قولنا يمكن ان يكون متضمن للواجب والممكن الخاص فاذا ارتفع ارتفعا ولا يبقى الا الممتنع وقولنا يمكن ان لا يكون متضمن للممتنع والممكن الخاص فاذا كذب كذبا ولا يبقى الا الواجب وبعد ذلك علا فايدة فى التطويل بذكر الاقسام

واما الممكن الخاص فقولنا يمكن ان يكون نقيضه ليس يمكن ولا يلزم انه ممتنع ان يكون لانه يمكن ان يتوهم انه واجب يعنى لو توهم الامتناع عند رفع الامكان الخاص اولى من توهم الوجوب فليس له لازم معين من باب الضرورة وانما ذلك لان نقيضه يحتمل الامرين معا وهو اما واجب واما ممتنع وبالجملة لما كانت الجهات ثلثا فعند ارتفاع الواحد بقى اثنان فاذا قلنا ليس يمكن فقد ازلنا الامكان فلا جرم بقى الوجوب والامتناع وباقى الفصل ظاهر

الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله وقد جرت العادة بان يبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية وبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس لان لا شئ من الجمل التى فيلت فانه لا يمكن ان الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس ويجوز ان يسلب الانسان عن شئ من الضحاكين وما كان شئ من الاشياء سلب الاطلاق عن شئ لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشئ عنه والحجة التى يحتجون بها لا يلزم الا ان يوجد المطلقة على احد الوجهين الآخرين واما ان تلك الحجة كيف هى فهى انا اذا قلنا ليس ولا شئ من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شئ من ب ج المطلقة والا صدق نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون نفسها ج وب معا فيكون شئ مما هو ج هو ب وذلك الشئ هو د المفروض لان العكس الجزئى الموجب موجبة فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئى الموجب فقد كنا قلنا لا شئ مما هو ج ب هذا محال واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب المطلق لا بحسب عادة العامة فقط فقد علمنا انها فى المطلقة يصدقان كما يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس وايجابه على بعضهم بناء على الوجهين الآخرين من الاطلاق فان السالبة ينعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها واما الحجة المحررة التى تلهم منظر فى التنابية التى جاءت من بعد المعلم الاول فلا يحتاج الى ان نذكرها ها هنا وان احتيج علم من وقد بينا جالها فى كتاب الشفا واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان ينعكس كلية لانه ربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان ينعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضرورى للموضوع والموضوع ضرورى للمحمول مثل التنفس لذى الرية من الحيوان فانه وجودى ليس بدائم اللزوم ولكن ضرورى له الحيوان ذو الرية فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رية بل انما تنعكس المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا هو ج وب فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها فان الكلى والجزئى الموجبان من المطلقات التى لها من جنسها بعض ب ج على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شئ من ب ج فلا شئ من ج ب واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج ليس كل ب ج مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شئ مما هو ضحاك بالفعل انسانا

التفسير اقول انه ربما يشتبه المحمول بجزئه فيظن ان جزء المحمول هو المحمول وعند ذلك يقع الغلط كثيرا مثلا اذا قيل لا شئ من

الحايط في الوتد وهو صادق واذا قيل لا شيء من الوتد في الحايط صار كاذبا وانما كان كذلك لان المجعول في
القضية الاولى ليس هو الوتد بل في الوتد فاذا جعلنا كل ذلك موضوعا استقام العكس وصار هكذا لا شيء مما في
الوتد بحايط وظاهر ان العكس انما يتجه اذا جعل الموضوع بكليته محمولا والمحمول بكليته موضوعا وقوله مع حفظ الكيفية يعني
ان الاصل ان كان سلبا كان عكسه ايضا سلبا وان كان ايجابا كان العكس ايضا ايجابا وقوله وبقاء الصدق والكذب بحاله يريد به
ان العكس يجب ان يكون مثل الاصل في الصدق والكذب ولو لم يكن كذلك لم يسم عكسا بل قلبا واعلم ان هذا الحد يشتمل على انه
حاول تجريد مطلق العكس عما ذكره بحيث لا يتناول الا عكس الحمليات وهو قد اعترف بان الشرطيات المتصلة تقبل العكس
فتجريد العام بحيث لا يتناول بعض انواعه يكون باطلا بل كان يجب ان يقال هو تصيير المحكوم به محكوما عليه والمحكوم عليه
محكوما به حتى يتجه الطعن قوله وقد جرت العادة بان يبدأ بعكس السالبة المطلقة الى اخره اقول القدماء اعتقدوا ان
السالبة المطلقة تنعكس مثل نفسها وذلك باطل لانه من الجائز ان يكون لبعض الموضوعات محمول مفارق اما اخص منه مثل
الكتابة للانسان او مساو له مثل الضحك للانسان او اعم منه مثل المتحرك للانسان فحينئذ يصدق بالسلب المطلق ان يقال
لا شيء من الانسان بكاتب او ضاحك او متحرك ولا يصدق ان يقال لا شيء من الكاتب او الضاحك او المتحرك بانسان لان كل كاتب
وكل ضاحك بالضرورة انسان وبعض المتحرك بالضرورة ايضا انسان وظاهر ان السالبة المطلقة لا تقبل العكس وقوله
ربما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه يريد به ان خاصة الشيء
وهي التي لا توجد الا فيه اذا كانت مفارقة صدق سلبها عن الشيء بالاطلاق ولا يصدق سلب الشيء عنها ولكنه وهي لا توجد
الا فيه واعلم انه لا فايدة في تخصيص ما ذكره بالخاصة فانا بينا ان العرض العام ايضا كذلك فان المتحرك عرض عام للانسان
ثم يصدق سلبه عن كل الناس ولا يصدق سلب كل الناس بالتخصيص غير مفيد قوله والحجة التي يحتج بها ليس يلزمهم
الا ان يوخذ المطلقة على احد الوجهين اقول يريد بالوجهين ما اشار اليهما في باب نقيض المطلقة احدهما انه السالبة
في اطلاقها على مفهومها العرفي والثاني تخصيص السلب بوقت معين قوله فاما ان تلك الحجة كيف هي الى اخره اقول
تقرير الحجة هكذا اذا صدق لا شيء من الحجارة بانسان وجب ان يصدق لا شيء من الانسان بحجارة والا ليصدق نقيضه
وهو بعض الانسان حجر وبعد ذلك يمكن تتميم الحجة بطريقين الاول الافتراض وهو ان نفرض شيئا معينا يكون هو
موصوفا بالحجرية والانسانية فيكون ذلك الانسان حجرا وذلك الحجر انسانا فيكون بعض الحجارة انسانا وكان لا شيء من الحجارة
بانسان هذا خلف والافتراض عند التحقيق قياس من الشكل الثالث لانا اذا فرضنا شيئا معينا هو حجارة وهو انسان
انعقد القياس هكذا ذلك المعين حجارة وذلك انسان ينتج من الشكل الثالث فبعض الحجارة انسان الثاني ان نبين
الخلف بقول اذا كان بعض الانسان حجرا فبعض الحجر انسان لان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها وقد كان لا شيء
من الحجر بانسان هذا خلف وهذا الطريق لا يمكن استعماله فانا بعد لم نعرف عكس الموجبة الجزئية فكيف يمكن ان عكس

السالبة به والشيخ لما ذكر طريق الافتراض نبه على انه لا يحتاج فيه الى استعمال عكس الجزئي الموجب قوله فانا لم نعلم بعد
العكس في الجزئي الموجب واعلم انه لو تبين ذلك باستعمال عكس الجزئي الموجب لم يكن ذلك مفضيا الى الدور لان عكس الجزئي
الموجب لا يتوقف على استعمال عكس هذه السالبة بل يمكن بيانه بالافتراض على ما سياتي فاذا العلة بالاحتراز عن هذا البيان
انهم لما ظنوا بان عكس السالبة استقبحوا ان يحكموا على عكس الموجبة التي اخروها الثالث اذا كان بعض الناس حجرا
وكان صادقا لا شيء من الحجر انسان ينتج من الشكل الاول ليس كل انسان بانسان هذا خلف قوله اما الجواب عنها الى اخره اقول
غرضه ان يبين ان هذه الحجة لا تمشي في السالبة المطلقة لان غايتها انه لو لم يصدق عكس تلك السالبة وجب ان يصدق
الايجاب مع ذلك السلب في جزئي وقد بينا ان ذلك ليس بممتنع فان السلب المطلق لا يقتضي الدوام ولاجل ذلك لا الايجاب المطلق فلا
يناقضان كما بينا مثاله لا شيء من الناس بضاحك مع انه يصدق كل انسان ضاحك قوله واما على الوجهين الاخرين اقول
لما بين انها لا تمشي في السالبة المطلقة بين مشتبها في العرفية فانا اذا قلنا لا شيء من ج ب ما دام ج صدق لا
شيء من ب ج ما دام ب والا صدق نقيضه وهو ان بعض ب ج عند كونه ب فلنفرض شيئا معينا وليكن د
فيكون الباء والجيمية قد اجتمعا فيه فيكون بعض ج عند كونه ب وقد قلنا لا شيء كذلك هذا خلف وقد عرفت
ان هذه العرفية يدخل فيه الضرورتان وقسم واحد من الوجودي واذا كانت السالبة دايمة فلا شك ان عكسها كنفسها فاما
ان كانت وجودية فزعم صاحب البصاير ان عكسها يكون وجوديا قال لانه لو كان عكسه دايما يكون دايما لان عكس عكسه وهو
الاصل دايما وقد فرضناه لا دايما هذا خلف ومثاله اذا كان لا شيء من الابيض باسود بل ما دام ابيض فكذلك لا شيء من الاسود بابيض
لا دايما بل ما دام اسود وزعم بعض افاضل المتاخرين ان الامر ليس كذلك بل عكس الوجودية العرفية المطلقة العرفية
والحق ما قاله هذا المتاخر لا شيء من الكاتب بساكن ما دام كاتبا لا دايما فعكسه لا شيء من الساكن بكاتب ما دام ساكنا من غير
اعتبار شرط اللادوامية لان ها هنا ذاتين احديهما موصوفة بالساكنية ما دام موجودا وهو الارض
والاخرى موصوفة بها في بعض الاوقات مثل الانسان وكل واحد منهما ما دام موصوفا بالساكنية فلا يوصف بالكاتبية
فيكون احدهما وهو الارض لا يوصف بالكاتبية دايما والاخرى وهو الانسان لا يوصف بالكاتبية في وقت ما وهو وقت كونه
ساكنا لا دايما ويجوز ان يزول عنه صفة الساكنية حتى يوصف بالكاتبية بعد ذلك وبالجملة فالكاتبية والساكنية وصفان
لا يجتمعان فقط لكن الكاتبية قد تزول فتثبت الساكنية والساكنية تزول عن بعض موضوعاتها حتى تثبت الكاتبية
ولا تزول عن البعض ابدا فلا تثبت الكاتبية فقط ومما يدل على ما قلناه ان عكس السالبة الوجودية لو لم يكن وجودية
لم يكن اختلاط الوجودي والضروري في الشكل الثاني منتجا للنتيجة ضرورية لكن التالي كاذب على ما تعرفه فالمقدم ايضا كاذب
وستعرف بيان الشرطية في باب الاختلاطات فظهر ان السالبة الوجودية المنعكسة من عكس عرفية فالحق في عكسها كذلك
وللشيخ اشارة الى هذا في الشفاء فانه قال وهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل فانه قد يكون لا شيء من الابيض اسود اي ما دام
ابيض فكذلك لا شيء من الاسود بابيض ما دام اسود والشيخ اورد في هذا المثال في بيان ان ذلك جايز لا لاجل انه واجب وصاحب

الصابر جعله حجة على وجوبه وهو خطأ كما نبه هذا الفاضل المتأخر قوله واما الحجة المحدثة التي لهم الى آخرها اقول
بعضهم حاول حجة اخرى سوى ما ذكره المعلم الاول وحكايتها في الشفاء بهذه العبارة ان جـ لما كان مباينا لـ ب ومباين
المباين مباين فـ ب ايضا مباين لـ جـ فلا شيء من ب جـ وهذا النظم مختل جدا لانا اذا قلنا لا شيء من جـ ب فالبا مباين
لانه مباين للمباين بل الجيم هو المباين للمباين فلو وجب في مباين المباين ان يكون مباينا لوجب ان يكون الشيء مباينا لنفسه او كما
مخالف المخالف هو الشيء فكيف يكون مخالفا لنفسه فان اصلحوها وقالوا اذا كان لا شيء من جـ ب فقد اشتبهنا مباينة
والمباينة انما تحقق من الجانبين فكما ان الباء مباين لـ جـ وجب ان يكون الجيم مباينا لـ ب بعد ذلك يقول المباينة لفظة
مستعملة في المباينة المكانية والزمانية او بالحد والحقيقة وتستعمل ايضا في كون الشيء مسلوبا عن غيره ومعلوم انه ما
اريد بالمباينة هاهنا الا السلب فاذا قلنا لما كان جـ مباينا لـ ب وجب ان يكون ب مباينا لـ جـ فمعناه انه لما كان
احدهما مسلوبا عن الآخر وجب ان يكون الآخر مسلوبا عنه وهذا هو نفس الدعوى لا غير فلو كان ذلك مصادرة على
المطلوب الاول قوله واما الكلية الموجبة الى آخره اقول ثلث دعاوى احدها ان عكس الكلية يجب ان يكون جزئيا
الثاني انه لا يجب ان يكون العكس كالاصل في الجهة الثالث ان العكس يجب ان يكون مطلقا عاما اما بيان انه
لا يجب ان يكون كليا لان المحمول قد يكون اعم من الموضوع فلو كان كل آحاد ذلك الخاص موصوفا بذلك العام ولا يكون كل
آحاد ذلك العام موصوفا بذلك الخاص ثم انه عقب ذلك ببيان انه لا يجب ان يكون العكس كالاصل في الجهة وهو قوله
ولا يجب ان ينعكس مطلقة تصريفة بلا ضرورة يعني الوجودية الصرفة لا يجب ان يكون عكسها كذلك اذ من الجائز ان يكون احد
الشيئين واجب الثبوت للآخر والآخر ممكن الزوال عنه فان الكاتب لا يوجد الا في الانسان فالانسان ضروري له وهو غير
ضروري للانسان وكذلك المتنفس الضروري يكون حيوانا ذاتية والحيوان دوالرئة ليس بالضرورة متنفسا فان المتنفسية
غير دائمة بدوام الحيوانية فان ثبوتها في بعض الاوقات ولما كان عكس الوجودي تارة يكون وجوديا وتارة يكون ضروريا
وجب ان يكون العكس ما يكون مشتركا بينهما وهو المطلق العام وهذا هو المطلوب الثالث وفيه نظر لان المطلقة العامة
مشتملة على الضرورية وعكس الضرورية على الحق لغيرانه ممكن عام فعكس المطلقة التي هي احتمالاته ان يكون ذلك عكسا
للضروري يجب ان يكون ممكنا عاما وكذلك القول في الوجودية واما ما ذكر من الافتراض انه اذا كان كل جـ ب فبعض
ب جـ لانا يمكننا ان نفرض شيئا معينا وهو د فهو موصوف بالبائية والجيمية فبعض ب جـ وهو المطلوب
فالجواب عنه ان الشيخ معترف بان عكس الضرورية ممكن عام مع ان ما ذكره حاصل هنا فبطل هذا الكلام ولما فرغ
عن الكلية الموجبة قال وكذلك الجزئية تنعكس مثل نفسها يعني كما ان الكلية تنعكس جزئية كذلك الجزئية ايضا كذلك
قوله فان كان الكلي والجزئي الى آخره اقول لما بين عكس الموجبة بالافتراض اراد ان يبين ذلك بالخلف ايضا لكنه
خصص هذه الحجة بما يكون المحمول فيه دائما بدوام وصف الموضوع وذكر صاحب البصائر ان هذا التخصيص غير مفيد

لان الحجة عامة في كل المطلقات فانا نقول اذا كان كل جـ ب فبعض ب جـ والا فليصدق نقيضه وهو لا شيء من
ب جـ دائما فيعكس لا شيء من جـ ب دائما وقد كان كل جـ ب هذا خلف واذا كانت الحجة عامة في كل المطلقات
لم يكن لتخصيصه بالعرفية فائدة اللهم الا ان يقال بان فائدة التخصيص ان هذا البيان موقوف على ان عكس السالبة الدائمة
دائمة وذلك لا يتبين الا بعكس الموجبة الجزئية فيلزم الدور ولكنه يمكن بيان ان عكس السالبة الدائمة دائمة بالافتراض
فلا يلزم الدور قوله واما الجزئية السالبة فلا عكس لها اقول لانه يصدق سلب الخاص عن بعض العام ولا يصدق
سلب العام عن بعض الخاص فيصدق انه ليس كل حيوان بانسان ولا يصدق انه ليس كل انسان بحيوان بل الصادق
سلب ذلك السلب الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه
اذا كان بالضرورة كل ب مسلوبة عن كل جـ ثم امكن ان يوجد بعض ب جـ وفرض ذلك العكس د كل وكان بعض جـ ب
على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري بل صدقه معه محال بالاولى
الية محال ولكان تبين ذلك بالافتراض فيجعل ذلك البعض د فيجد بعض ما هو جـ فقد صار ب والكلية الموجبة الضرورية
تنعكس على نفسها جزئية موجبة بما تبين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا
فانه يمكن ان يكون جـ كالمتحرك الضروري لـ د ب كالانسان و ب كالانسان غير ضروري له جـ كالمتحرك ومن قال غير هذا او اشباه ذلك
فلا تصدقه فعكسها اذا الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس والسالبة الجزئية الضرورية
لا تنعكس لما علمت مثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا

التفسير

اقول اما السالبة الكلية الضرورية فهي تنعكس مثل نفسها بطريقين الاول الخلف اذا صدق بالضرورة لا شيء
من جـ ب صدق بالضرورة لا شيء من ب جـ والا فليصدق لا نقيضه وهو بالامكان العام بعض ب جـ فليفرض
ذلك الممكن موجودا فان الذي يمكن وجوده اذا فرض موجودا لم يلزم من فرض ذلك محال فان الذي لا يوجد الا اذا وجد
المحال يكون محالا فيكون الممكن محالا هذا خلف فظهر انه لو فرض وجود الممكن لا يلزم منه محال فاذا فرضنا ان بعض ب جـ
بالاطلاق فبعد ذلك نتم الحجة بطريقين الاول ان نعكس تلك الموجبة المطلقة حتى يصير بالاطلاق بعض جـ ب
وقد كان بالضرورة لا شيء من ب جـ هذا خلف واعلم انه يمكن بيان ذلك من وجه آخر وهو ان يقال فاذا كان بعض ب جـ
بالامكان العام فبعض جـ ب بالامكان العام لان الممكنة العامة الموجبة تنعكس ممكنة عامة وقد كان بالضرورة لا شيء
هذا خلف لكن الشيخ احترز من ذلك لاحتياج بيان عكس الممكنة العامة الى عكس السالبة الضرورية الثاني
الافتراض بان نعين شيئا واحدا يكون فيه البائية والجيمية فيكون بعض جـ ب هذا خلف قوله والكلية الموجبة الضرورية
الى آخره اقول اما انه لا يجب ان يكون عكسها كليا فلما ذكرنا في المطلقة واما ان هذا العكس لا يحفظ جهة الاصل
فقد كان الفاضل يعتقد ذلك وهو باطل لان بالضرورة كل كاتب انسان وليس الانسان كاتبا بالضرورة ولقد كانوا

يتعذرون عن ذلك من وجهين الاول يقولون كما ان كون الانسان كاتبا ممكن فلذلك كون الكاتب انسانا ممكن لان الكاتب له مفهوم مغاير لمفهوم الانسان ومفهوم الكاتب لا يقتضي الانسانية بل الانسانية السبب من خارج فاذا الانسانية بالنسبة الى الكاتب من حيث هو كاتب بالامكان الثاني ربما يقولون كما ان كون الكاتب انسانا بالضرورة فلذلك كون الانسان كاتبا بالضرورة لان الانسان يجب ان يكون كاتبا ما دام كاتبا وهذان الجوابان فهما المراد بقوله ومن قال غير هذا والنسا كما قيل فيه لا تصدقنه وانما فهو ان وجب الصفة للموصوف امتنع خلو الموصوف عنها في جميع زمان وجوده ثم ان الصفة قد يكون داخلة في الموصوف وقد يكون خارجة عنه ومعلوم ان الشيء الذي يقال له كاتب فانه يجب ان يكون موصوفا في جميع زمان وجوده بالانسانية ولا يلزم من صدق قولنا الكاتب من حيث هو كاتب لا يجب ان يكون انسانا صدق قولنا الكاتب لا يجب ان يكون انسانا فان الاول اشارة الى نفي الوجوب من جهة معينة وليس يلزم من نفي الوجوب بجهة مخصوصة نفيه مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام وايضا فاذا قلنا الكاتب من حيث انه كاتب يمكن ان يكون انسانا وجب ان يقول في عكسه الانسان من حيث انه انسان يمكن ان يكون كاتبا لكنا نعلم ان المراد بقولنا الانسان يمكن ان يكون كاتبا ليس هو ان مفهوم الانسان يقتضي الكاتبية بل ان ذات الانسان يصح عليه ان يكون كاتبا تارة ولا يكون كاتبا اخرى واذا كان كذلك وجب ان يحقق مثل هذا الامكان في عكسه حتى يقول ان الكاتب يمكن ان يكون انسانا تارة وان لا يكون انسانا اخرى وان لا يعتبر لها الزيادة المذكورة فاما ان لا يعتبر الزيادة في الاصل ويعتبر في العكس فذلك مما يكون باطلا قطعا والجواب الثاني ايضا ضعيف لان قولنا بالضرورة كل كاتب انسان لم نعن به وجوب كونه انسانا ما دام انسانا فانه لا يخلو شيء من الممكنات عن هذا الوجوب بل عنينا ان طبيعة الكاتب ممتنعة الخلو عن وصف الانسانية في جميع زمان وجوده ومعلوم ان اتصاف الانسان بالكتابة ليس على هذا الوجه فظهر ان هذه الاعتبارات باطلة مختلفة فاذن العكس الموجبة الضرورية ممكنة عامة هذا ما ذكره في هذا الكتاب وفي الشفاء انه مطلقة عامة والحق ما في هذا الكتاب لان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل بعد في الوجود مثل ان ابيض بعض الناس كاتبا في مدة وجوده والمشترك بين الضروري والممكن الخاص هو الممكن العام لا المطلق العام فان من شرط المطلق العام ان يكون قد دخل في الوجود ولو في وقت واحد قوله والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس كما علمت ومثاله الضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس كل انسان حيوانا هذا ظاهر لا يحتاج الى شرح

اي عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الناس كاتبا وجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا ولكن هذا المثال بين في الحال في الممكن الاخص والخاص وان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء يجوز ان ينفى عنه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا يستمع الى من يقول ان الشيء اذا كان له عرض ضروري لموضوع عام موضوعه يكون

وامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات بحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج او بعض ج ب بالامكان فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قائل لم الكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وفي نفسها قوة الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجب من باب الممكن الاعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان لزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان يقلب من الايجاب الى السلب فيعود الكيفية في العكس بذكر غير واجب وقوم يدعون السلب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الذي في قوته وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا ايضا ويعود الى السلب وظنهم باطل ومن تحققه تحقق ما سمعته ومن هذا المثال يمكن ان يكون بعض الناس ليس بكاتب ولا تقول يمكن ان يكون بعض ما هو كاتب ليس بانسان

التفسير

اقول اما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا صدق بالامكان العام او الخاص او الاخص لا شيء من الناس بكاتب يجب ان يصدق بحسب تلك الامكانات لا شيء من الكاتب بانسان واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن لا يجب في الممكن الخاص ان يكون مثل نفسه اذ من الجائز ان يكون شيئان احدهما ضروري للاخر والاخر لا يكون ضروريا له على ما سبق في باب الضرورة والقدماء يزعمون ان عكس الممكن الخاص يجب ان يكون ممكنا خاصا برهن على انه لا بد من الحكم العام لانه اذا صدق بالامكان كل ج ب صدق بعض ب ج بالامكان العام والا فليصدق لازم نقيضه وهو بالضرورة لا شيء من ب ج فينعكس لا شيء من ج ب وقد كان ذلك بالامكان هذا خلف وباقي الاشكال غني عن التفسير

في اصناف القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه

اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات فالمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات والواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها فلنعرف الى الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب فمن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنه ما ربما كان خفي وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوقع على الاذهان المشتغلة النافذة

في التصور. وأما المشاهدات فكالمحسوسات، وهي القضايا التي إنما يستفيد التصديق بها من الحس، مثل حكمنا بوجود
الشمس وكونها مضيئة، وحكمنا أن النار حارة، وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس، مثل معرفتنا بأن لنا فكرة وأن لنا خوفاً وغضباً
وأنا نشعر بذواتنا وبأفعال ذواتنا. وأما المجربات فهي قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فتفيد إذكاراً تتكرر فيتأكد
منها عقد قوي لا يشك فيه، وليس على المنطقي أن يطلب السبب في ذلك بعد أن لا يشك في وجوده، فربما أوجبت التجربة قضاء جزماً وربما
أوجبت قضاء أكثرياً، ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهذا مثل حكمنا أن الضرب بالخشب مؤلم، وإنما تفيد التجربة
إذا أمنت النفس كون الشيء اتفاقياً، وتقارن ذلك أحوال هيئة. ويستفيد التجربة وما يجري مجرى المجربات الحدسيات،
وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً فزال معه الشك وأذعن له الذهن، فلو أن جاحداً جحد ذلك لأنه لم يتول
الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس أو على سبيل المناكرة، لم يمكن أن يحقق له ما يتحقق عند الحادس، مثل قضائنا بأن نور القمر مستفاد
من الشمس لهيئات تشكل النور فيه، وفيها أيضاً قوة قياسية، وهي شديدة المناسبة للمجربات. وكذلك القضايا المتواترة، وهي
التي تسكن إليها النفس سكوناً تاماً يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع إمكانه بحيث يزول الريب عن وقوع تلك الشهادات على سبيل
الاتفاق والتواطؤ، وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس أو أقليدس وغيرهم، ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد
فقد أحال، فإن ذلك ليس يتعلق بعدد دون النقصان والزيادة فيه، فإنما الرجوع فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين، فاليقين هو القاضي بتوافي
الشهادات لا عدد الشهادات. وهذا أيضاً لا يمكن أن يقنع جاحدها أو يسكت بكلام. وأما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا إنما
تصدق لأجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب، بل كلما أخطر الحدان المطلوب خطر الوسط
بالبال، مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة. فقد استقصينا القول في تعديد أصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات
جملة المسلمات. فأما المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبولها لا من حيث هي واجب قبولها
بل من حيث عموم الاعتراف بها. فمنها الآراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو
خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم
لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله
أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه. ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس
وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع، من قبح ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك، وهم أكثر
الناس. وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج، ولو توهم الإنسان نفسه وأنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالاً
نفسانياً أو خلقياً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله أو يتوقف فيها، وليس كذلك حال قضائه بأن الكل أعظم
من الجزء. وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، وإذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها إذ لم تكن بينة
الصدق عند العقل الأول إلا بنظر، وإن كانت محمودة عنده، والصادق غير المحمود، وكذلك الكاذب غير الشنيع، فرب

شنيع حق ورب محمود كاذب. فالمشهورات إما من الواجبات، وإما من التأديبات الصلاحية وما تتطابق عليها
الشرائع الإلهية، وإما الخلقيات والانفعاليات، وإما استقرائيات، وإما بحسب الاصطلاح، وإما بحسب صناعة وملة. وأما
القضايا الوهمية الصرفة فهي أيضاً كاذبة، إلا أن الوهم الإنساني يقضي بها قضاء شديد القوة لأنه ليس يقبل
ضدها ومقابلها بسبب أن الوهم تابع للحس، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم. ومن المعلوم أن المحسوسات
إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات،
فلم يمكن أن يتمثل ذلك الوجود في الوهم، ولهذا كان الوهم نفسه دافعاً لما لا يتمثل في الوهم، ولهذا إنما يكون الوهم مساعداً
للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ، فإذا تعدى بهما إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه. و هذا
الفن من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية، ويكاد يشاكل الأوليات ويدخل في المشبهات بها،
وهي أحكام النفس في أمور متقدمة على المحسوسات وأعم منها على نحو ما يجب أن يكون لها، وعلى نحو ما يجب أن يكون
ونظير في المحسوسات، مثل اعتقاد المعتقد أن لا بد من خلاء ينتهي إليه الملاء إذا تناهى، وأنه لا بد في كل موجود من أن يكون
مشاراً إلى جهته ووجوده. وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة، وإنما يثلم في شهرتها
الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية، ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم
على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر، وهو مع أنه باطل شنيع بل يكاد أن يكون
الأوليات والوهميات التي لا يزاحمها غيرها مشهورة، ولا ينعكس. فقد فرغنا من أصناف المعتقدات من جملة المسلمات.
وأما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريرات. فأما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة من جماعة كثيرة
من جماعة أهل التحصيل أو من نفر، وإما من يحسن به الظن. وأما التقريرات فإنها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب، أو
التي يلزم قبولها والإقرار بها في مبادئ العلوم، إما مع استنكار ويسمى مصادرات، وإما مع مسامحة ما وطيبة نفس وتسمى
أصولاً موضوعة، ولهذا موضع سيظهر. وأما المظنونات فهي أقاويل وقضايا وإن كان يستعملها المحتج جزماً فإنه
إنما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون أن يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها. وصنف من جملتها المشهورات
بحسب بادي الرأي غير المتعقب، وهي التي يعافص الذهن ويشغله عن أن يفطن الذهن لكونها مظنونة أو كونها
مخالفة للشهرة إلى ثاني الحال، وكان النفس يذعن لها في أول ما تطلع عليها، فإن رجعت إلى ذاتها عاد ذلك الإذعان
ظناً وتكذيباً، وأعني بالظن ههنا ميلاً من النفس مع شعور بإمكان المقابل. ومن هذه المقدمات قول القائل انصر أخاك
ظالماً أو مظلوماً. وقد يدخل المقولات في المظنونات إذا كان الإذعان من جهة ميل النفس يقع هناك مع شعور بالمقابل. وأما
المشبهات فهي التي تشبه شيئاً من الأوليات ووقائعها أو المشهورات، ولا تكون هي هي بأعيانها، وذلك إما لأسباب تكون
إما بتوسط اللفظ وإما بتوسط المعنى، والذي يكون بتوسط اللفظ فهو أن يكون اللفظ فيها واحداً والمعنى مختلفاً، وقد يكون

وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جدا كما خفي في
النور اذا اخذ تارة بمعنى البصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض اللفظ في تركيبه اما في نفسه كقول
القائل غلام حسن بالسكون بين او بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات فيه التي لا دلائل لها انفرادها بل انما تدل بالتركيب
وهي الادوات واصنافها مثل ما يقال لما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فانه يرجع الى ما يعلم او الى الانسان وقد يكون بحسب
ما يعرض اللفظ في تصريفه كالمختار وهو فاعل ومفعول وقد يكون على وجوه اخرى قد ثبتت في مواضع اخر من حقها ان يطول
فيها الفروع وتكثر واما الكاين بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج
وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم فظن ويلزمه انه
محدث مخاطب وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا شبهما برد من جهة
وكذلك اشيا اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه كالذي يوجب تصديقا لانه يشبهه او يناسبه هو كذلك
او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخيلات واما المخيلات فهي قضايا يقال قولا يوثر
في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير الصدق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وجها في النفس ان
العسل مرة متهوعة على سبيل المحاكاة لم [illegible] فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه
اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والصدق فان من الاوليات ذكرها لتفعل
فعل المخيلات من تحريكها النفس وقبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها تكون اولية مشهورة باعتبار
ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان يكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما خالف الواجب قوله ان
يكون محالة كاذبا وبالجملة المخيل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة
شهرته او حسن محاكاته لكنا قد خصصنا اسم المخيلات بما يكون تاثيره المحاكاة [illegible] ما يحرك النفس من الهيات كما يجد
عن التصديق وقوله ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث يوضع وضعا ويكون ما احكم كيفما كان فربما كان
التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من انصاف الخصم

التفسير

اقول ذكر الشيخ تقسيما يحصر مواد الحجج وذلك التقسيم ليس بحصر مترددا بين النفي والاثبات بل هو حاصل ضم
بعضها الى بعض وتقريبا المتجاذبات منها والا فالتقسيم الغير المنتشر مما يتعذر هاهنا فلاجل ذلك اكتفينا بما قاله ولنرجع
في شرح تلك الاقسام قوله فاما الاوليات الى آخره اقول العلم هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة للمعلوم الخارجي وقد عرفت
ان ثبوت المحمول للموضوع في الوجود الخارجي قد يكون بواسطة وقد يكون بغير واسطة وكل ما لا يكون بواسطة لا يتوقف على
توسط امر ثالث فيكون حكم الذهن بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع لا يكون متوقفا على الشعور بثالث متوسط والا لكان
ذلك جهلا بل لا بد ان انضاف احدهما الى الآخر كفى في حصول ماهيتهما في الذهن يجب على الذهن الحكم باثبات احدهما

للآخر لان ذلك الاثبات حكم لا بد له من علة فاذا لم يكن هناك متوسط ثالث كان ذلك ما لا يخلو الحقيقتين وتصور العلة يوجب
تصور المعلول وكما ان ذلك المحمول في الخارج غير محمول بتوسط بل هو محمول حملا اوليا فكذلك في الذهن يجب ان لا يكون بتوسط
شيء آخر بل يكون محمولا عليه حملا اوليا فعلى هذا كل ما كان محمولا على الشيء في الخارج حملا اوليا فهو ايضا في الذهن كذلك
وبالعكس ولكن هذا انما يجب اذا حصل تصور الموضوع والمحمول على الكمال والتمام فاما اذا لم يكن كذلك بل انما عرفا من جهة
بعض اللوازم لم يجب ما قلنا لان علة ذلك الحكم حقيقة المحمول والموضوع فاذا لم يحصل تصور حقيقتهما بل المعلوم منهما بعض
لوازمهما وعوارضهما فالعلة لم يعرف من جهة عليتها بل من جهة اجنبية عن المؤثرية فلا جرم لا يجب حصول التصديق فعلى هذا
من الاوليات ما هو اولي للكل وهو الذي يكون تصور طرفيه الموضوع والمحمول حاصلا للكل مثل قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات
ومنه ما لا يكون بينا للكل مثل قولنا الاشيا المساوية لشيء واحد متساوية فان ذلك ربما اشتبه على البعض لان تصور مفرداته
غير حاصل له بالتمام وقوله واما المشاهدات الى آخره اقول بينا ان المحمول الذي يكون حمله اوليا في نفس الامر فانه لا بد وان
يكون حمله اوليا في الذهن فاما الذي لا يكون حمله اوليا في نفس الامر فانه يستحيل ان يكون حمله اوليا في الذهن لان المحمول
من حيث هو هو ممكن الحصول فاذا التفت اليه من حيث هو هو وجب ان يعتقد فيه الامكان حتى يكون ذلك الاعتقاد
مطابقا للمعتقد والممكن من حيث هو هو لا يوجب العلم بحصوله بل انما يعلم حصوله من العلم بسببه وذلك السبب هو ذات
الموضوع وجوهره والا لكان ذلك المحمول غنيا عن الواسطة في ثبوته للموضوع بل سببه هو تلك الواسطة فاذا ذلك المحمول
لا يعلم حصوله الا من جهة العلم بتلك الواسطة فظاهر ان المحمول الذي لا يكون اوليا في نفسه استحال ان يكون اوليا عند
العقل ثم انه ربما يقع الاحساس بثبوت ذلك المحمول لجزئيات ذلك الموضوع ويحصل في النفس من ذلك عقد قوي لكنه لا
يفيد اعتقادا كليا يقينيا فقط الا اذا عضده العقل فالحكم الكلي بكون النار محرقة والشمس مضيئة غير مستفاد من الحس
وحده لكن الحس لا سبيل له الا الى ادراك هذه النار في هذا الوقت وهذا المحل واما الحكم الكلي فانما يحصل بطريق آخر
ولعل الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك الاعتقاد الكلي من المبدأ الفياض ولاجل ان الحس لا يفيد الا [illegible]
الكلي اخرج الشيخ عن درجة الاوليات وايضا فلان الحس لا يفيد الاعتقاد المطابق للمحسوس الا اذا ايد بحكم العقل وذلك
فان الحس قد يدرك الكبير صغيرا من بعيد والصغير كبيرا في الماء والساكن متحركا كما يعرض للساكن في السفينة من تخيله حركة
الساحل والمتحرك ساكنا كما في الظل ولولا فضل العقل وتمييزه بين الحق والباطل من ذلك لاختلط الصواب بالغلط فاذن لا بد
للحواس عن تنبيه العقل وجب تقديمه عليها واما قوله ولعضها باعتبارية تشاهده قوى اخرى يريد بها ان الذي يحكم بنا ان لنا
فكرا وذكرا او شهوة وغضبا ليس من قبل الحواس بل من نفسنا الناطقة التي هي الحاكمة بذلك ولما كان المدرك للمحسوسات بل هو جوهر
النفس بل قوى جسمانية هي من شعب النفس لا جرم جعل المدرك للمحسوسات غير المدرك لهذه الامور وان قيل لما اخرج الشيخ
هذا الصنف من القضايا عن الاوليات فقوله ان الاولى قضية اولية لا يتوقف تصديق الذهن بها الا على تصور موضوعها

هو ممكن الاعيان كما حمله فاذا الالتفات اليه من حيث

وحمولها على الوجه الكلي وهذا الصنف من القضايا ليس من قبيل الكليات وايضا فالتصديق بها كان لا موقوف على تصور طرفيها
اولا فان علم الانسان بانه لا يتوقف على تصوره لحقيقة الالم او لا بل على نفس حصول الالم فيه سوا تصور الحقيقة الالم او لم
يكن فظهر الفرق بين هذا الباب وبين الاوليات قوله واما المجربات الى آخره اقول لسائل ان يسال ويقول حاصل التجربة هو حكم
كلي بثبوت محمول الموضوع بمشاهدة ذلك في امور جزئية وهذا هو الاستقرا والاستقرا كما سياتي لا يفيد العلم فكيف جعلتم
التجربة مفيدة لليقين فنقول الفرق بين التجربة والاستقرا ان المشاهدات الجزئية اذ جعلت حجة على الحكم الكلي كان ذلك
استقرا واما اذا انضم اليها قياس آخر كان ذلك تجربة مثاله السقمونيا اذا عرض لنا اسهال الصفرا وشوهد ذلك على سبيل التكرار
ثم عرف ذلك العقل انه ليس اتفاقيا فان الاتفاقيات لا تكون دايمة ولا اكثرية عرف ان ذلك من افعال السقمونيا واذ ليس
اختياريا عرف انه يجب ان يكون طبيعيا واذ ليس ذلك من جسميته والا لتساوت الاجسام في ذلك الفعل عرف ان ذلك عن قوة
حاصلة فيه فحينئذ يقضي ان السقمونيا التي هو في بلادنا يسهل الصفرا اذا كان المنفعل مستعدا فالمفيد لهذا الحكم ليس مجرد
المشاهدات الجزئية بل المشاهدات الجزئية اذا خالطها القياس المذكور وافاد اليقين فاما اذا اقتصر على المشاهدات في بيان الحكم
كان ذلك استقرا وهو لا يفيد اليقين ولقايل ان يقول انا لو توهمنا ان لا ناس الا في بلاد السودان فلا تكرر على الحس انسان
الا اسود فهل يوجب ذلك ان يقع الاعتقاد بان كل انسان اسود فان لم يوقع فلم صار يكرر يوقع ولم لا يوقع فان اوقع فقد اوقع
خطا وصارت التجربة غير موثوق بها فنقول التجربة لا تفيد علما كليا مطلقا بل بشرط وهو ان هذا الشي الذي يكرر على الحس في
الناحية التي فيها تكرر الاحساس لزومه الاثر المخصوص في الاكثر فلتكن كليا بهذا الشرط لا كليا مطلقا وعلى هذا الولادة اولحقت هي
ولادة عن ناس سودان عن ناس بتلك البلاد كذا صح الحكم الاكثري والحكم تلك الاكثرية بشرط دايم غير متغير فاما اذا اخذت الولادة
من حيث هي ولادة عن ناس فقط لكن التجربة مفيدة فان تلك التجربة كانت في ناس سود في بلاد مخصوصة والناس المطلقون غير الناس
السود ولهذا السبب يقع الغلط كثيرا في التجربة لاجل اخذنا ما بالعرض مكان ما بالذات فان الشي اذا كان يوجد عند وجوده اثر فان
كان ذلك الاثر عن وصف عام والوصف العام مقارن للوصف الخاص فالوصف الخاص ايضا مقارن للحكم وان كان حال الوصف
مساويا للوصف مساو وبوصفه الخاص المساوي مقارن للحكم وان كان لوصف خاص اخص من الطبيعة التي للشي فذلك الوصف
الخاص عسى ان يكون هو الذي يكرر علينا في امتحاننا ويكون ذلك مما يلزم الكلية المطلقة ويجعلها كلية اخص من الكلية المطلقة
ويكون الغفلة عن ذلك مغلطة لنا في التجربة فان في مثل ذلك وان كان لنا يقين ان الشي الفلاني يفعل كذا لكن لا يكون لنا يقين ان كل
ما يوصف بذلك الشي يفعل ذلك الامر فظهر ان الاحساس بالجزئيات اذا انضم اليه القياس المذكور لم يفد اليقين الكلية بل يفيد اليقين
الاكثري بذلك الحكم في البلاد التي يكون فيها الاحساس بذلك واذا انضم مع هذه القيود كانت التجربة تفيد الحكم الكلي الدايم فان الاكثرية ذلك
الحكم بدايم وان اخذ لا مع هذه لم تكن التجربة مفيدة لليقين بل ربما افادت ظنا غالبا فان كان ضرب من التجربة يتبعه يقين كلي حتم على
غير الشرط المذكور فيشبه ان يكون وقوع ذلك اليقين ليس على التجربة بما هي تجربة بل عن السبب المباين الذي يفيد اليقين وهو العقل الفعال

ويكون التجربة كالمعدوم ليس ايضا بذلك المعنى الملزم الذي هو القياس بل يعني فقط والفرق بين المجربات والمستقرى ان المجربات في الحس
لا يفيد رايا كليا وهذان قد يفيدان والفرق بين المستقرى والمجربات ان المستقرى لا يوجب يقينا كليا اصلا بل ظنا غالبا والمجربات
يوجب يقينا كليا بالشرط المذكور لاعتضاد التجربة بالقياس قوله وتمام الحكم في المجربات الحدسيات الى آخره اقول الاستعداد
النفس لاكتساب التصورات والتصديقات يسمى ذهنا وجودة ذلك الاستعداد يسمى فهما وجودة حركة النفس الى اقتناص الحدود
الوسطى يسمى حدسا وهذا القسم شديد المناسبة للمجربات لانك اذا شاهدت اختلاف تشكل النور في القمر عند
اختلاف اوضاعه من الشمس وضممنا اليه القياس المذكور من ان ذلك لو كان اتفاقيا لما كان دايما عرفنا انه من الاثار الفايضة
عن جوهر الشمس وظاهر ان التجربة كما انها لا تتم الا بالمشاهدة وقياس يكون كذلك الحدسيات لكن الشك هو الفرق بينهما ان الممكن
فيه ان يقال اختلاف تشكل نور القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس لا يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته
ذلك المطلوب بل ما هو الدليل والعلامة انك حاصل في نفسه من غير ان تعرف منه ان نور القمر مستفاد من الشمس واما
حصول الاسهال من السقمونيا فانه موقوف على ان يتناوله الانسان باختياره حتى يظهر عنه بعد ذلك الاسهال وكل ما نعرف كان
المطلوب موقوفا على فعل الانسان فذلك يسمى تجربة وما لا يكون كذلك بل يكون ذلك الدليل حاصلا الا انه موقوف
على تنبه المتنبه له فهو يسمى حدسا ثم لقايل ان يقول ان كان اختلاف تشكلات القمر عند اختلاف قربه وبعده من الشمس
يستحيل ان يكون الا اذا كان نور القمر مستفادا من الشمس والعلم بذلك ضروري كان ذلك من الاوليات وان لم يكن كذلك فلا
بد فيه من البرهان ولا يكون ذلك من مبادي البرهان بل من الامور المطلوبة بالبرهان ثم لابن الهيثم المهندس رسالة ذكر
فيها ان هذه المقدمة غير واجبة قوله وكذلك القضايا المتواترة الى آخره اقول الاخبار اذا تطابقت وتوافقت علمنا ان
المخبرين لم يلق بعضهم بعضا وليس هنا احتمال المواطاة والموافقة على الكذب فعند ذلك يحصل اليقين بموجب اخبارهم
ولما كانت الاخبار لا يفيد اليقين الا عند الجزم بانها ليست من الاكاذيب وذلك الجزم انما يحصل من كثرة المخبرين وتارة
من سائر القراين لا جرم بطل قول من قال ان لذلك الشهادات عددا معينا اذا بلغت اليه افادت اليقين واذا لم يبلغ لم يفيد
فانه ربما انضمت القراين الى عدد فيفيد اليقين ثم يوجد ذلك العدد خاليا من تلك القراين فلا يفيد فاذا الحق ما ذكره
الشيخ من ان حصول اليقين يعرف حصول العدد لا ان حصول العدد يعرف حصول اليقين واعلم ان المتواترات والمجربات
والحدسيات وان كانت مفيدة لليقين على الوجه المذكور لكن لا يمكن اثباتها على المنكر لانها انما يفيد اليقين بقراين لا تنضبط
ولا يمكن حصرها وذكرها على المنكر وتعذر الاحتجاج بها قوله واما القضايا التي معها قياساتها اقول انك قد عرفت
ان كل محمول يكون بينه وبين موضوعه واسطة فانه ما لم يحصل للعقل شعور بتلك الواسطة امتنع منه الحكم الجزم بحمل ذلك
المحمول على ذلك الموضوع لكن ربما يكون تلك الواسطة حاضرة عند العقل لا يحتاج في اقتناصها الى كسب وطلب فحينئذ يحكم
الذهن بحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع لاجل ذلك الوسط فيكون ذلك الحقيقة قياسا حاضرا في الذهن غنيا عن الكسب والطلب

فاذا علمنا ان الاربعة زوج والاربعة لاجل انها منقسمة بمتساويين صارت موصوفة بالزوجية فالانقسام بالمتساويين متوسط
بين الاربعة والزوجية وهو حاضر في الذهن فاذا خطر بالبال الموضوع وهو الاربعة والمحمول وهو الزوجية والوسط
حاضر وهو الانقسام بمتساويين حكم الذهن حينئذ بان الاربعة زوج لاجل الواسطة المذكورة والدليل على ان حمل الزوجية على
الاربعة بتوسط الانقسام بمتساويين انا متى حملنا ذلك حملنا الزوجية وذلك مثل شككنا في ان الثمانية والستين هل هو زوج
او لا لشككنا انه هل ينقسم بمتساويين ام لا ومتى علمنا ذلك علمنا الزوجية فظهر ان الزوجية ليست من المحمولات الاولية بل انما
وبين للموضوع وسط والسر فيه ما بينا ان الشي ذا السبب لا يعلم الحقيقة الا من جهة العلم بسببه قوله واما المشهورات فهي
اخر اقول المشهورات مما يشتبه بالاوليات ووجه الفرق ظاهر فان الاولي هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجود بين
جلا او لا اثباتا اي لا يكون حمله بتوسط فان المحمول على غيره بتوسط شي اخر كان حمله بعد حمل ذلك الشي فلا يكون حمله عليه اولا
بل ثانيا وهذا انما يظهر اذا لم يكن للعقل في ذلك الحكم موجب الا مجرد حضور طرفي الموضوع والمحمول اما اذا كان هناك اسباب
اخر من الرقة او الانفة او الحمية او العادة او الحمل على النظام الكلي او المصلحة العامة فحينئذ لا يعرف ان الموجب لحكم العقل
بذلك هو نفس حضور طرفي الموضوع والمحمول او تلك الاسباب الاخر فاذا اردت ان تميز ذلك فعليك بان تقدر نفسك كانك خلقت
في هذه الحالة ولا تلتفت الى مقتضيات العادات واحكام سائر القوى من الرقة والرافة وتجردت عن كل ما تعودته والفته
من القضايا الصحيحة ثم عرضت على عقلك حينئذ طرفي الموضوع والمحمول فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بالنسبة
كانت القضية اولية والا كانت مشهورة وهو مثل قولنا الكذب قبيح فان السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به وقولنا
ان الايلام قبيح والسبب فيه هو الرقة والدليل على ان ذلك ليس من الاوليات انا عند الغرض المذكور اذا عرضنا على
العقل ان الشي لا يخلو عن النفي والاثبات وعرضنا عليه ان الكذب قبيح وجدنا العقل جازما بالاول ومتوقفا في الثاني فعرفنا
ان ذلك ليس من المحمولات الاولية ثم ان المشهور قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا والصادق قد يكون اوليا وقد لا يكون بل
يحتاج في اثباته الى البرهان فان كل اولي لا بد وان يكون مشهورا لكنه لا ينعكس فعلى هذا السبب في الشهرة اما كونه اوليا
او تعلق النظام الكلي به او الانفعالات النفسانية مما ذكرنا او الاستقراء العام او الاستقراء الخاص فان لكل مذهب امورا مشهورة
عندهم وربما لا يكون مشهورة عند من يخالفهم واما الوهميات فهي القضايا الكاذبة التي يقضي بها الوهم في غير
المحسوسات فان الوهم تابع للحس فلو قضاها في غير المحسوس كاذبا وانما يعرف كذب الوهم من وجوه الاول
انه ينكر موجودا غير محسوس ثم انه يساعد على كل المقدمات الموجبة لاثبات الموجود فان حكمه الاول صادقا فالحكم بان يجب
نقيض حكمه الثاني ان ذاته ونفسه غير محسوس مع انه موجود فكان حكمه بان كل موجود محسوس كاذبا فان قيل
هذه القضايا شبيهة بالاوليات في قوتها وظهورها ثم انه تبين بالعقل كذبها فاذا هذه المبادي لا يعرف حقيقتها ولا يتميز
خطاؤها عن صوابها الا بعد التامل والفكر فيكون المبدا محتاجا الى ذي المبدا فيكون دورا فنقول الجزم باثبات المحمول للموضوع

وقد يكون لمجرد حضور تصورهما في الذهن وقد يكون بسبب اخر مثل الحس او الوهم او العادات او الانفعالات فان
كان ذلك الحمل لذاتيهما كان لمجرد حضورهما كافيا في حصول تلك النسبة فتكون الاولية الذهنية مطابقة للاولية الخارجية
وان لم يكن كذلك للنسبة فيه شي اخر ذكرنا ثم لم يجب ان يكون ذلك الجزم يقينا كيف والوهم عاجز عن ادراك ما ليس بمحسوس
وحكم الحاكم فيما لا يدركه ولا يحيط به لا يكون في محل الوثوق والصواب وباقي هذا النهج على الشرح

وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج

الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شي لا مرجوع فيه الى القبول او التسليم او
فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه فاما الاستقراء
فهو حكم على كلي بما وجد في جزئيات الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب والبهائم والطير
والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرا بخلاف ما استقرى مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب
بخلاف حكم جميع ما سواه واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا القياس وهو ان يحاول الحكم على شي بحكم موجود في شبيهه وهو حكم
على جزئي بمثل ما في جزئي اخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة
وهذا ايضا ضعيف والاثبات ان يكون المعنى الجامع هو السبب والعلامة لكون الحكم في المسمى اصلا واما القياس فهو العمدة وهو قول
مؤلف اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول اخر واما اذا اوردت القضايا في مثل هذا الشي يسمى قياسا او استقراء او
تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة واجزاؤها التي تسمى مقدمة الاولية التي ينتهي بعد
التحليل الى الافراد الاول التي لا تتركب القضية من اقل منها تسمى حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب آ فلزم
منه ان كل ج آ فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب آ مقدمة وج وب وآ حدود وقولنا كل ج آ والمركب
من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى
يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم منها قول اخر فهذا شرطه في قياسيته وربما كانت
مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبة كان لزم عنه قول اخر

التفسير اقول الحجة كما يستعمله لا يتولد الا عن القضايا والقضايا تتركب عن المفردات فتركب الحجة يقع
في الدرجة الثالثة ومعنى كلامه ان اقسام الادلة في اثبات ما ليس فيه حجة نقلية واجبة القبول او ان كان الحجة النقلية
حاصلة لكنها لا يرجع اليها ولا يتمسك بها وبالجملة فاصناف ما يحتج به من الادلة الغير النقلية ثلثة القياس والاستقراء و
التمثيل وقد بينا في اول هذا الشرح كيفية هذا الحصر ومعنى جامع الاستقراء القياس المقسم وهو الذي يسمى الاستقراء التام

وما مع التمثيل ما ذكره الجدليون من الحاق الغائب بالشاهد بواسطة الطرد والعكس والسبر والتقسيم قوله فاما الاستقراء الى اخره
اقول الاستقراء هو اثبات حكم كلي موجب على كلي اخر او مسلوب عنه لوجود الكلي الاول في موضوعات الكلي الثاني جزئية والكلي الاول
وهو المحمول كالطرف الاكبر والكلي الثاني كالاصغر وجعل موضوعاته في مكان الاوسط كما ان ذلك استقراء مثاله اذا قلنا الانسان والفرس والثور
حيوان فكل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فان الانسان والفرس والثور يحرك فكها الاسفل عند المضغ اما اذا قلنا الاصغر اوسط
والاوسط اصغر وحفظنا الاكبر في مكانه وقلنا كل حيوان اما انسان واما فرس واما ثور وكل انسان وفرس وثور يحرك فكه الاسفل عند
المضغ فقد رجع هذا الى صورة القياس الذي سياتي شرحه الا ان الاوسط امور كثيرة وهي جزئيات الحيوان وهذا لا يخلو اما ان يعد
جميع الجزئيات التي لذلك الكلي واما ان لا يعد كل الجزئيات بل يعد الاكثر مع ايهام انه قد عد الكل فالاول هو القياس المقسم وهو الاستقراء
التام وانما ينتفع به بشرط ان لا يوخذ الجزئي المشكوك فيه في اجزاء القسمة وانما يكون ذلك على وجهين الاول ان يكون الكلي يحتمل
القسمة الحاصرة من وجهين كما اذا وقع الشك ان الناطق مائت ام لا فيصح جزئيات الحيوان لا من جهة انقسامه الى الناطق
وغير الناطق بل من جهة انقسامه الى الماشي وغير الماشي ووجدت المائت محمولا على الماشي وغير الماشي حينئذ يتبين ان كل حيوان
مائت ثم نقول والناطق حيوان ينتج ان الناطق مائت الوجه الثاني انا اذا بينا ان كل حيوان مائت بالاستقراء وهو ان كل حيوان اما
ناطق واما غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق مائت انا اذا كل حيوان مائت فاذا وقع الشك في جزئي من جزئيات الناطق انه هل هو
مائت ام لا لاجل الشك في اندراجه تحته وعلمنا في ذلك الوقت اندراجه تحت الحيوان انتفعنا بذلك الاستقراء الا ان الشخص وان كان
داخلا تحت الناطق لكن ذلك الدخول مجهول فنقول مثلا زيد حيوان وكل حيوان اما ناطق او غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق فهو مائت
ينتج زيد مائت ولو ان دخوله تحت الناطق كان معلوما لما كنا نحتاج الى هذا الاستقراء واما الاستقراء الناقص وهو الذي عناه
الشيخ في هذا الكتاب بمطلق الاستقراء فانه لا يفيد اليقين لانه اذا عد اكثر الجزئيات فربما كان حكم ذلك الاقل بخلافه وايضا فاما
ان يعد منها الجزئي الذي وقع الخلاف فيه او لم يعد فان عده كان حكمه معلوما قبل ذلك الاستقراء فلا يكون الاستقراء مثبتا له وان لم يعد
فربما كان حكم ذلك الواحد بخلاف حكم الباقي كما ان حكم التمساح في انه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ بخلاف حكم سائر الحيوانات بل انما
ينتفع به في التجربة ولكن على الوجه الذي ذكرناه قوله واما التمثيل الى اخره اقول اذا قلت السماء متشكل فيكون حادثا كالبيت
فالذي وقع النزاع في حدوثه هو السماء وذلك يسمى بالفرع والذي وقع الاتفاق على حدوثه هو البيت ويسمى الاصل والذي اشترك
فيه الفرع والاصل هو المتشكلية وهو المسمى بالمعنى والعلة والحدوث الذي هو المطلوب يسمى بالحكم فيقولون القياس لا بد له من
الاركان الاربعة وهذا ايضا ضعيف اذ ليس يلزم من اشتراك شيئين في وصف اشتراكهما في كل وصف فان المختلفات قد تشترك في
بعض معانيها كيف والمختلفات مشتركة في اختلافها فكان يجب ان يكون المختلفات متماثلات وذلك باطل ولما عرف القايسون
ضعف هذه الطريقة قالوا هذا انما يتم ببيان كون المعنى علة للحكم وذلك من وجهين الاول الطرد والعكس وهو عبارة عن
بيان ثبوت الحكم عند ثبوت الشيء وعدمه عند عدمه وهذا ضعيف لان بيان هذا الطرد والعكس اما ان يكون في كل الصور او في بعضها فان

فقد جعلنا الاوسط موضوعا ... ان يكون صغرى ... الكلي الثاني

كان في كلها احتجنا الى ان نبين ان الحدوث لازم للتشكل في محل الخلاف وحينئذ يتوقف ثبوت الحجة على ثبوت محل الخلاف وان
كان في بعض الصور لم يجب ان يكون في كل الصور لكن لاحتمال ان يكون محل الخلاف على خلاف سائر الصور الطريق الثاني
السبر والتقسيم وهو ان يقال حدوث البيت اما ان يكون لوجوده او لكونه قائما بنفسه او جسميته والاولان باطلان لان الله تعالى
موجود وقائم بالنفس وليس حادثا فتعين ان يكون لجسميته واذا كانت الجسمية علة للحدوث فكل جسم حادث والاعتراض عليه من اربعة
اوجه الاول انه لا يجب ان يكون كل حكم معللا بعلة والا لكانت علية العلة مستندة الى علة اخرى الى ما لا نهاية له واذا
كان من الاحكام ما لا يعلل فربما كان الحكم في الاصل غنيا عن التعليل فلا يكون التقسيم باطلا الثاني ان الاقسام منتشرة غير منحصرة
فمن الجائز ان يكون علة الحدوث وصفا اخر سوى هذه الاوصاف المذكورة وجميع المعلل والمعترض به لا يوجب انتفاءه الثالث
سلمنا الحصر ولكن لم لا يجوز ان تكون العلة مجموع الاوصاف المعدودة لا احادها الرابع ولئن سلمنا ان العلة منحصرة في القسم
الباقي لكن يحتمل ان يكون ذلك منقسما الى قسمين ويكون العلة خصوصية احد قسميه مثلا علة كون البيت حادثا ليس هو مطلق
الجسمية بل جسمية مخصوصة فبطل التمثيل قوله واما القياس وهو قول مركب اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم
عنه لذاته قول اخر اقول القياس على معنيين احدهما الافكار النفسانية المتالفة المؤدية الى التصديق بشيء اخر
والثاني القول المؤلف من قضايا يلزم عنها غيرها وهذا اللازم عنه ليس من حيث هو قول فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يجب
ان يتبعه لفظ اخر او لا يتبعه لكن من حيث هو قول مسموع وليس ايضا من حيث هو كذلك القول المسموع من حيث هو قول مسموع باي
لغة كان بل دلالته على معنى معقول ومعنى اللزوم ان يكون ذلك اللفظ يجب الاقرار بمعناه وكما ان القياس يقال على هذين فالقول الذي هو
كالجنس للقياس يقال على هذين لكن القياس المعقول يكفي اذا كان المطلوب برهانيا واما الاربعة الاخرى فانها محتاجة الى
المسموع وقولنا من قضايا احتراز به عن المقدمة الواحدة فانه يلزم منها عكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها واما القياس فلا يتالف
الا عن قضيتين وقولنا اذا سلم ما اورد فيه معناه انها متى سلمت لزم عنها غيرها سواء كانت في انفسها مسلمة كالبرهانية او لم تكن
لكنها كانت متى سلمت وجب تسليم النتيجة كالجدلي والخطابي والسوفسطائي فانه اذا قيل كل ما له عين فهو مبصر فاما
ان يعني بالعين عين الينبوع او عين الحدقة او شيء يسمى بالعين فاذا سلمت المقدمات على اي الوجوه كانت لزمت النتيجة فان عنى
ذلك القائس ان ما له عين ينبوع وكل ما له عين ينبوع فهو مبصر او ما له عين حدقة وكل ما له عين الحدقة فهو مبصر او ما له
ما يسمى عينا فهو مبصر فانك اذا سلمت هذه وان كانت كاذبة لزمت النتيجة وكذلك القياس الشعري فانك اذا قلت فلان قمر وكل
حسن قمر فان تسليم المقدمتين يوجب ان يقال انه حسن وقولنا لزم عنه اعم من اللزوم البين فلذلك يكون الحد شاملا للاقيسة البينة
الانتاج مثل الشكل الاول والخفية الانتاج مثل الثاني والثالث وقولنا لذاته احتراز عن شيئين الاول ما يلزم لكن لا لذات القضايا بل لاحتياجها
في انتاجها الى قضية اخرى فانك اذا قلت آ مساو لب وب مساو لج فيظن في الظاهر انه ينتج ان آ مساو لج وفي
التحقيق لا يلزم هذه النتيجة الا مع مقدمة اخرى وهي ان مساوي المساوي مساو والثاني ان لا يكون ذلك اللزوم بسبب مقدمة اخرى
من لوازم بعض المقدمات المذكورة مثل ان يكون الدليل على ان جزء الجوهر جوهر ان جزء الجوهر برفعه يوجب رفع الجوهر وما ليس بجوهر لا يرفع

بارتفاعه الجوهر

فاذا الجز الجوهر جوهر فهذا لازم عام قبل لا بحاله لكن لا بالذات بل بمقدمة اخرى وهي ان ما يوجب رفعه رفع الجوهر فهو جوهر
لكن المذكور في القياس ليس هذا بل عكس نقيضه وقولنا قول اخر اي ان النتيجة تكون مغايرة للمقدمات وعلى هذا الحد شكوك
الاول ان القياسات الحملية قياسات وليس ما يلزم عنها يلزم بالضرورة بل في غالب الاوقات وايضا فالمقدمات اذا كانت
ممكنة كانت النتيجة ممكنة لا ضرورية الثاني انه اوجب ان تكون النتيجة مغايرة للمقدمتين وهو باطل فانه اذا قلنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود فيكون اللازم عين المذكور في المقدمة وايضا اذا
قلنا اما ان يكون الحركة موجودة او لا لكن الحركة موجودة ينتج نقيض التالي وهو عين المقول في المنفصلة الثالث
انه اوجب ان يكون القياس قولا مؤلفا وهو باطل فانه اذا قلنا وان تحرك فهو اذا حي فلما كانت الشمس طالعة فالنهار اذا
موجود انتج وجواب الاول انا لا نعني اللزوم ان يكون اللازم ضروريا لكن ان يكون اللزوم ضروريا فقط وقد بينا ان الاكثر
الاقيسه لذلك وجواب الثاني ان النتيجة يجب ان تكون مغايرة للقضايا المسلمة المذكورة في القياس وقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود قد خرج كل واحد من جزئيها عن صلاحيته الصدق والكذب لدخول حرفي الشرط والجزاء فيهما
فالمستعد للتصديق والتكذيب هو ذلك المجموع ثم اذا استثنينا احد الجزئين حتى ينتج عين التالي لم يكن النتيجة اللازمة شيئا
من القضيتين وهما الشرطية واحد جزئيها المستثنى بل النتيجة مغايرة لهما وهذا هو الجواب عن الاستثنائي المنفصل والجواب
الثالث انها لا تتم في الانتاج الا بتقدير مقدمات محذوفة لفظا مذكورة عقلا ففي الاول هكذا متى ما كان يتحرك وكل
متحرك فهو حي وقولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود بينا فهو اما في حكم المقدمتين قوله واذا اوردت القضايا
الى اخره اقول الغرض من هذا الفصل تعريف الالفاظ المستعملة في باب القياس فمنها المقدمة وهي كل قضية جعلت جزء قياس
قياسا او استقراء او تمثيلا فالقضية اعم من المقدمة والذي به تمتاز المقدمة عن سائر القضايا ليس من قبيل الفصول بل من قبيل العوارض
فان القضية الواحدة اذا جعلت جزء حجة فانها تصير مقدمة بتلك الاعتبار فاذا ازيل عنها ذلك الاعتبار خرجت عن ان تكون مقدمة
ومنها الحدود وهي الاجزاء الذاتية للمقدمة الباقية بعد التحليل وليس كل ما كان جزءا ذاتيا للمقدمة كان من قبيل الحدود فان
النسبة والرابطة كما عرفت ماهيتهما مغايرة لماهية الموضوع والمحمول وهي ذاتية للمقدمة بل انها العلة الصورية التي بها تصير
قضية بالفعل ومع ذلك فانها ليست من جملة الحدود بل المسمى بالحدود هو الذي مع كونه ذاتيا للقضية يكون انتهاء تحليل القضية
الى افرادها والنسبة وان كانت ذاتية لكنها لا تبقى بعد تحليل القضية فلا جرم لا يكون ذلك من قبيل الحدود وانما سميت تلك المفردات
حدودا تشبيها بالحدود الرياضيين في كونها اطرافا لما يركب عنها فاذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فالجيم والباء والالف هي التي يحلل القياس
عنها الى الحدود ثم ذكر ان المقدمات لا يجب ان تكون مسلمة بل يجب ان تكون بحيث متى سلمت لزمت النتيجة وقد ذكرناها

خاصته الى القياس والقياس على ما حققناه ينحصر على قسمين اقتراني واستثنائي
والاقتراني هو الذي لا يتعرض للتصريح بالطرف في النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور
واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولنا ان كان زيد عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو

اذا لا يظلم وقد وجدت في القياس الطرف في النقيض الذي فيه النتيجة وهي النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه
الحمى حمى يوم فهو لا تغير النبض شديدا لكنها غيرت النبض شديدا ينتج انها ليست حمى يوم فنقيض في القياس احد
طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد تكون من حمليات ساذجة وقد تكون من
شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي من شرطيات ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون
من منفصلات ساذجة وقد تكون مركبة منهما واما عامة المنطقيين فانما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا
تكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات ايضا فانها تتبعها بعض الاقترانيات الشرطية التي هي
اقرب الى الاستعمال واسد علوقا بالطبع ثم نتبعها الاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس
وما بين الحذف وتعسر في هذا المختصر على هذا القدر وبالله التوفيق

التفسير

اقول القياس اعلموا اما ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورة فيه صريحا او لا يكون فالاول يسمى استثنائيا والثاني اقترانيا
اما الاقتراني فمثاله ما ذكرنا في الفصل الذي مضى واما الاستثنائي فنقول انه قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا وان كان من المتصل
فيمكن ان يحدث منها ما يستثنى فيه عين المقدم حتى ينتج عين التالي مثل قولنا ان كان زيد عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكن عبد الله غني ينتج عين
التالي وهو انه لا يظلم والثاني الذي يستثنى فيه نقيض التالي مثل ان قال ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا
ثم يستثنى نقيض التالي ونقول لكنها غيرت فينتج نقيض المقدم وهو انها ليست حمى يوم فالقسم الذي يكون عين النتيجة فيه حاصلا
بالفعل والقسم الثاني هو الذي يكون نقيض النتيجة فيه حاصلا فهذا هو فائدة هذين المثالين ثم اعلم ان الاقترانيات اما ان يكون من الحمليات
فقط او من الشرطيات فقط او يكون مختلطة والشرطيات فاما ان يكون من المتصلات فقط او من المنفصلات فقط او يكون مختلطة
وفي هذا الكتاب بدا الشيخ الحمليات اضافتها وقدمها على الشرطيات لبساطتها وذكر من الشرطيات ما هو اقرب الى الطباع وبعد
الفراغ عن اصناف الاقترانيات شرع في الاستثنائيات وبعد الفراغ من انواع الاقيسة ذكر بعض انواع الاقيسة ولواحقها

خاصته الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف
ب ويوجد فيه لكل واحد من المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة و ا في مقدمة ويوجد النتيجة انما
يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا وكل ج ا وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج كان في مثالنا فانه يسمى
الاصغر وما كان محمولا فيه او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر يسمى الصغرى والتي
فيها الاكبر يسمى الكبرى وتاليفهما يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين
الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانات منتجا يسمى قياسا

التفسير

اقول كل قضية ففيها منسوب ومنسوب اليه فاذا كانت النسبة فيها مجهولة طلبناها بعرفنا ذلك المجهول مثلا اذا اردنا
ان نعلم ان الجسم هل هو محدث ام لا فالمطلوب بيان الحدوث هل هو ثابت للجسم ام لا فعند ذلك نطلب شيئا ثابتا ثبوته لهما
ولكن ذلك مثلا المؤلف فان ثبوت الحدوث للمؤلف معلوم وثبوت المؤلف للجسم معلوم فيما ان الشيئان لعلمنا ان نحيل العلم بثبوت

فهذا الثالث لابد وان يكون له الى كل الطرفين نسبة معلومة ولا شك انه يحصل بسبب نسبته الى الطرفين مقدمتان فهذا الثالث
المنسوب الى كلي الطرفين به تعرف حال المجهولة بين الطرفين ويسمى الاوسط لان الذهن حاكم باتصاف الجسم المولف واتصاف المولف
بالمحدث فهو واقع في وسط الترتيب الذهني وربما كان واقعا في وسط الترتيب الخارجي على ما حققناه فيما مضى والجسم يسمى اوسط وقد علم مما قلنا
ان القياس الواحد لا بد فيه من حدود ثلثة اثنان هما موضوع المطلوب ومحموله والثالث هو الذي نسب اليهما جميعا وتبين انه لا يمكن ان
يزيد الحدود او ينقص عن هذه الثلثة فالحد المكرر في المقدمتين هو الاوسط وقد عرفت انه لماذا سمي الاوسط وموضوع المطلوب
هو الاصغر ومحموله هو الاكبر وانما سمي الموضوع الاصغر لان في القضية الكلية يجب ان يكون الموضوع اخص من المحمول لا يحمل الكلي
المحمول الاخص منه بل اما ان يكون مساويا له او اعم منه فلما كان الموضوع اخص من المحمول لا جرم جعل الموضوع اصغر والمحمول الاكبر والمقدمة
التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى واجتماع الاكبر يسمى النتيجة وما سنا بحث لا بد منه وهو انا حكمنا هاهنا الاصغرى
بوجوب كون الاوسط وحكمنا ايضا انه متى كان متكررا كان منتجا اما الاول ففيه اشكال لان الاقتران ا اذا قلنا آ مساو لب وب
مساو لج ولزم ان آ مساو لج ففي هذا القياس الاوسط ليس بمكرر والنتيجة ليست حاصلة من اجتماع الطرفين فان الاوسط غير متكرر
فلان المقدمة الاولى وهو قولنا آ مساو لب فان الالف هو الموضوع والمساوي لب هو المحمول ثم اذا قلنا وب مساو لج جعلنا موضوع
هذه القضية الباء فقط وليس هذا تمام محمول المقدمة الاولى فان محمولها كان هو المساوي لب لا الباء فظاهر ان الاوسط غير متكرر ثم انا
انتجنا ان آ مساو لمساوي ج فموضوع هذه النتيجة هو آ وهو موضوع الصغرى اما محمولها فهو مساو لمساوي ج وليس ذلك محمول الاكبر
فان محمولها هو مساوي ج فقط فظهر ان بعض الاوسط جعل جزءا من الاكبر فان قيل هذا القياس وان كان ظاهره كما ذكرتموه لكن عند
التحقيق الاوسط فيه مكرر لان تقديره هكذا آ مساو لب وكل ما كان مساويا لب فهو مساو لج فنقول هذا باطل من وجهين الاول
هو ان ج اما ان يكون مساويا لب او لا يكون وان لم يكن مساويا لب لم يجب ان يكون المساوي لب مساويا لج فالكبرى كاذبة وان كان ج
مساويا لب فقولنا كل ما هو مساو لب دخل فيه ج فاذا حكمنا على كل ما يساوي ب انه مساو لج لزم ان يكون ج مساويا
لج وهذا ايضا كاذب لان المساواة بعد المغايرة الثاني ان قولنا وكل ما يساوي ب فهو يساوي ج قضية لا تعرف صحتها الا اذا عرفنا ان
ب يساوي ج وان مساوي المساوي مساو واذا عرفنا صدق هذه القضية ا ا ذا القياس على الوجه الاول وكيف كان صحيحه
على هذا الوجه يصير ذلك بادعينا الثالث ثبت انا اذا جعلنا الاوسط فيه مشتركا انتج ولكنه بدون ذلك انتج فان قيل العقول
قاضية بان آ اذا كان مساويا لب وب مساو لج وجب ان يكون آ مساويا لمساوي ج وان لم يخطر بالبال ما ذكرتموه لا شك ان الذي الهم
على ان المحمول على المحمول في الشيء يجب ان يكون محمولا في الشيء مثل ما اذا قلنا الشيء في الحقة والحقة في البيت يجب ان يكون الشيء في البيت
قلنا غير مكرر لان قولنا الدرة في الحقة محموله ليس الحقة بل الكون في الحقة ثم اذا اعدنا والحقة في البيت لم نعد بعض المحمول بل الحقة
فعلمنا انه ليس المحمول بل هو جزء المحمول الحقيقة وهذه القضية المعينة لان محمول الشيء صغرى في قولنا الدرة في الحقة وجعلنا
الحصول في الحقة والكون فيها صفة لها لا انا جعلنا الحقة صفة لها فظاهر ان هاهنا الاوسط غير متكرر وهذا ما يتعلق بهذا الموضع

اما الموضع الثاني وهو قولنا اذا كان الاوسط مكررا انتج ففيه اشكال المشهور وهو انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس لزم
ان يكون الانسان جنسا وهو كاذب والجواب المشهور عنه ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس ليس هو الحيوان المحمول على الانسان لان
الحيوان الاوسط ان يكون معه غيره غير الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره كما عرفت والجنسية محمولة على الحيوان المجرد وهو صورة عقلية وهي
غير محمولة على الانسان بل المحمول عليه هو الحيوان المطلق الذي لم يشترط فيه شيء اصلا فلما اختلف الاوسط لا جرم لا انتاج
وهذا الجواب ضعيف من وجوه اما اولا فلان اذا كان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير محمول على الانسان وعلى الفرس وسائر الانواع فلا
يكون الحيوان الجنسي مقولا على شيء من الحقائق المختلفة فيكون الحيوان من حيث انه عرض له انه جنس يمتنع ان يكون مقولا على شيء فضلا عن ان
يكون على كثيرين مختلفين بالحقائق واما ثانيا فلان الشيخ هو الذي علمنا ان الحيوان بشرط التجريد لا يكون جنسا بل هو مادة فانه لما اراد
ان يفرق بين الحيوان اذا كان جنسا وبينه اذا كان مادة قال في الشفاء ان الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون فيه الا
هذا القدر وان يكون ما بعده خارجا عنه كان مادة للانسان وان اخذ بشرط ان يكون حيوانا فقط من غير ان يلتفت الى شرط
التجريد والالحاق كان ذلك جنسا وهذا الكلام ذكره في كتاب الشفاء في عدة مواضع وهو ناقض لما ذكره في جواب هذا الشك وايضا
فلان الحيوان بشرط التجريد لا يكون جزءا من الجزء الاخر في الوجود فلا يكون الجنس سابقا على النوع في الوجود فلا يكون الفصل مقوما له
ولا يكون جنس الجنس للنوع اعم من نوع الجنس له وكل ذلك مما ابطله الشيخ في فصول المقالة الاولى من كتاب الالهيات ومن جاء سنه
الالهيات من الشفاء فليرجع في تحقيق اليه فظهر ضعف هذا الجواب والثالث ان يكون الجواب ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس
هو الحيوان المحمول على الانسان الا انه لا يكفي لكن بشرط ان يكون معه محمول على حقيقة اخرى وما حمل ما حمل حال الشركة هو الجنسية وعن ان
حمل على الانسان وحده ليس ذلك حملا حال الشركة فلا يلزم استمرار وصف الجنسية للحيوان عند ما يكون محمولا على الانسان من حيث انه كذلك
وما يشبه الجواب لظهر منه وهو انا اذا قلنا الانسان حيوان فان قلنا والحيوان جنس كانت الكبرى مهملة فكانت جزئية فلا ينتج وان قلنا وكل
حيوان جنس كان الا ان كان لا يخص من الحيوان ليس بجنس

الى اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة
فبوجهان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك فاما محمولا عليهما جميعا
واما موضوعا لهما جميعا الثلثة كان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول فقد وجد فاضلا كاملا جدا لحيث يكون
قياسيته ضرورية النتيجة بنفسها لا يحتاج الى حجة كذلك وجدا الذي هو علته نقيد لعل الطبع عالج في اياما بيع عنه
الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يشتاق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمين الباقيين وان لم يكونا يستحق
القياسية ما فيهما من الاقيسة قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك او يكاد بان ذلك
تسبق الى الذهن من نفسه فلحظ لمية قياسيته عن قرب ولهذا صارا لهما قبول ولعكس الاول المطرح وصارت الاشكال
الاقترانية الحملية المعتبرة ثلثة والرابع منها حتى تخرج بين واما عرفنا انتهى ما نبين ومنه نظر سنشرح ان شاء الله **المفسر**
اقول الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى واما ان يكون محمولا عليهما واما ان يكون موضوعا لهما والاول ينقسم

الى قسمين واما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى واما ان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فالاول يسمى الشكل
الاول فان الترتيب الطبيعي عنه حاصل لانه لان الذهن ينتقل فيه من الموضوع الى الاوسط الذي هو ثبت له ومنه الى المحمول
الاوسط في نفسه اوسط في الذهن بلا حجب فان ادراكه سهل اهتمام هذا الشكل ان عكسنا انحصار الاوسط محمولا في المقدمتين
وهو الشكل الثاني ولذلك يرتد الشكل الثاني الى الاول بعكس الكبرى وان عكسنا صغراه صار الاوسط موضوعا في المقدمتين وهو
الشكل الثالث ولذلك يرتد الشكل الثالث الى الاول بعكس الصغرى وان عكسنا مقدمتيه جميعا صار الاوسط موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع وهو في غاية البعد عن الطبع لعسر كله مسيرة النظم الطبيعي ووقوع الاوسط على
القياس وقوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين فذلك لان الانتاج انما يحصل اذا كان حكم لجميع المقدمتين يعني الى المقدمة الاخرى
واذا كانتا جزئيتين احتمل ان لا ينتج فلا يلزم النتيجة واعلم ان القضايا التي حصلناها تسعة المهملة العامة والمطلقة العامة
والمطلقة المنعكسة والضرورية والوجودية المنعكسة والممكنة الخاصة فاذا جعلنا كل واحدة منها صغرى وضممنا اليها الكل
حصل في كل شكل تسعة وثمانون نوعا من الاختلاطات فلنبين هنا منتج اعتقد فانه عظيم النفع

الشكل الاول

هذا الشكل من شرطه ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة ان كانت ممكنة او وجودية
ليصدق في الكبرى كما يصدق ليدخل الاصغر في الاوسط وان يكون كبراه كلية ليتأدى حكمها الى الاصغر لعمومها جميع ما يدخل في
الاوسط وقرائنه القياسية بينة الانتاج فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو آ بالضرورة او بغير الضرورة آ كان
ج ايضا آ على تلك الجهة وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من ب آ او بغير الضرورة دخل ج تحت هذا الحكم لا محالة وكذلك
اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج
الذي هو ب فيه فتكون قرائنه القياسية هذه الاربع وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل لعدم ان واما اذا كان كل
ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا لكنه ان كان الحكم على ب امكانا كان هناك
امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان وربما يمكن ان يكون في تعقد البعض الحكم بانه ممكن لكنه اذا كان كل
ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق فجاز ان يكون كل ج آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب
ما يعمهما من الامكان العام فان كان كل ب آ بالضرورة فالحق ان النتيجة ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها فنقول
لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه ان آ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات
ولا كان زائلا الا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه آ عندما يكون ب لا عندما لا يكون ب كان قولنا كل ب آ
بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه كل موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة انه آ ما دام
موجود الذات كان فلم يكن الاصغر كذا اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة
وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة فيكون اذا النتيجة في كميتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات

هذا الشكل اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية او الصغرى مطلقة خاصة سالبة والكبرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة الا في شيء ذكره ولا المنفصل لما نقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء
بل في الكمية والكيفية وعلى الاستثناء المذكور واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي يعني
ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم تنتظم مما يصادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل
ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه آ ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب لا يوصف به
وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى الا حيان تكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى تصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون
ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما تكون ضرورية لان ج يدوم ب ويدوم آ بالضرورة

التفسير

اقول هذا الشكل اذا كانت صغراه موجبة وكبراه كلية انتج واذا فقد الشرطان او واحد منهما فانه لا ينتج اما بيان انه
عند حصول الشرطين ينتج فلما ذكره في الكتاب وهو ان الصغرى اذا كانت موجبة دخل الاصغر في الاوسط اما كله ان كانت الصغرى
كلية او بعضه ان كانت جزئية ثم اذا حكم على كل الاوسط بحكم سلبا كان او ايجابا كان ذلك الحكم واصلا الى ما تحت الاوسط فلا جرم كان
منتجا واما بيان انه يجب الانتاج عند اختلال احد الشرطين فلانه ان كانت الصغرى سالبة حتى يكون الاصغر مباينا للاوسط
لكن بشرط ان لا يكون الاكبر المقول على الاوسط مقولا ايضا على الاصغر وكذا اذا كان الاصغر والاوسط داخلين تحت الاكبر
مثل ما اذا قلنا لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان حيوان والحق ان كل فرس حيوان ويحتمل ايضا ان يكون الاكبر المقول على
الاوسط غير مقول على الاصغر مثل ما اذا قلنا لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان ناطق والحق لا شيء من الفرس بناطق فظهر ان
الصغرى السالبة لا تنتج واما ان الكبرى الجزئية لا تنتج فلان الاوسط ربما كان اعم من الاصغر فاذا حكم على بعضه بالاكبر
فذلك غير البعض المحكوم على الاصغر مثل قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس والحق ههنا هو السلب ويحتمل ان يكون
البعض الذي يجعل موضوع الاكبر هو المحمول على الاصغر مثل قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق والحق ههنا هو
الايجاب فلما اختلف حاله علم عقمه واذا عرفت ذلك فنقول القضايا على ما عرفنا اما مخصوصة او مهملة او محصورة
فاما المخصوصات فلا فائدة في تركيبها لا قياسية عنها والمهملة في قوة الجزئية فالقضايا النافعة في العلوم هي المحصورات وهي
اربعة فاذا وضعناها صغريات واضفنا الى كل واحدة تلك الاربع حصل في كل شكل ستة عشر ضربا الا ان الصغرى السالبة
كلية كانت او جزئية لا تنتج فسقطت ثمانية والكبرى الجزئية لا تنتج فسقطت اربعة اخرى وبقيت القرائن المنتجة اربعة
الضرب الاول من كليتين موجبتين ينتج موجبة كلية كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ الضرب الثاني من كليتين
والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل ج ب ولا شيء من ب آ فلا شيء من ج آ الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية
ينتج جزئية موجبة بعض ج ب وكل ب آ فبعض ج آ الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى
ينتج جزئية سالبة بعض ج ب ولا شيء من ب آ ينتج ليس بعض ج آ وهذه الضروب الاربعة حاصلة في القضايا السبعة

الا في بادي الامكان فانا اذا قلنا بالامكان كل ج ب لكن الجسم منه ايجابا بالفعل حتى ا ب فاذا حكمنا على ا ب بالامكان الحقيقة لم يكن
ذلك الحكم منافيا لا بالفعل ج ولكنه يمكن ان يتناوله فان الاكبر الممكن للاوسط الممكن للاصغر يمكن ان يكون للاصغر بان امكان الامكان
وسعته الذهن الحكم بكونه امكانا واعلم ان الممكن الخاص والوجودي لما كان سالبهما منعكسا على الايجاب يجب صح ان تكون الصغرى
سالبة فيهما قال لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون لا شيء من ج ا بالفعل بان
ان يكون ابيض وكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام اقول اما اذا جعلنا الممكنة صغرى سواء كانت عامة او خاصة وجعلنا
الكبرى مطلقة احتمل ذلك وجوها اربعة الاول ان يكون المطلقة مطلقة عامة الثاني ان يكون مطلقة منعكسة الثالث
ان يكون وجودية غير منعكسة الرابع ان يكون وجودية منعكسة فيحصل من ضم الممكنة العامة والخاصة الى هذه الاربع ثمان اختلاطات
فان تكون الممكنة صغرى وانت تعرف كبرى فيكون مجموع هذه الاختلاطات ستة عشر والشيخ هاهنا اشار الى اختلاط الممكن
المطلق العام اذا كان المطلق كبرى لما سلم اولا في اختلاط الممكن بالوجودي ثم تكلم فيما اشار الشيخ اليه فنقول
اذا كانت الكبرى وجودية عامة او وجودية منعكسة فالنتيجة ممكنة خاصة مثاله كل ج ب بالامكان وكل ب ا بالوجود
ينتج كل ج ا بالامكان الخاص وبيانه بطرق ثلثة الاول انا نفرض الصغرى الممكنة وجودية ونقول انه لا يلزم من هذا
الفرض محال والا لكان لا يوجد الممكن الا عند وجود ذلك المحال وما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال فلا محال في هذا
خلف واذا ثبت ذلك فنقول النتيجة ممكنة خاصة والا لكان الصادق اما ضرورة الايجاب او ضرورة السلب في البعض
فذلك باطل لانا اذا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية وضممناها الى الكبرى الوجودية تنتج ان بعض الضرورة وذلك ينافي ضرورة الايجاب
او السلب في البعض او الكل الثاني او فرضنا الحق ضرورة السلب في البعض وهو بالضرورة ليس كل ج ا فنجعله كبرى ونضمه
الى الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية هكذا بالوجود كل ج ب وبالضرورة ليس كل ج ا ينتج من الشكل الثالث على
ما سنعلمه بالضرورة ليس كل ب ا وقد كان حقا ان كل ب ا هذا خلف وان جعلنا السالبة صغرى وضممناها الى الكبرى الثانية
صار هكذا بالضرورة ليس كل ج ا وبالوجود كل ب ا ينتج من الشكل الثاني على ما سنعلمه بالضرورة ليس كل ج ب وقد كان
كل ج ب بالامكان هذا خلف ولو فرضنا الحق ضرورة الايجاب فنجعلها كبرى او نضم اليها الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية
بالوجود كل ج ب وبالضرورة بعض ج ا ينتج من الثالث بالضرورة بعض ب ا وقد كان كله بالوجود هذا خلف او نجعلها
صغرى ايضا ونضم اليها الكبرى الوجودية هكذا بالضرورة بعض ج ا وبالوجود كل ب ا ينتج بالضرورة ليس كل ج ب
وقد كان كله بالامكان هذا خلف وليس يقابل ان يقول المرجحان لا ينتجان في الثاني لانا بينا ان الموجبتين في اختلاط الضروري
بغيره ينتجان ولعلم ان المعتمدين انما احتاجوا في هذه البيانات الى فرض الممكن موجودا لاعتقادهم ان الممكن اذا اختلط بالضروري
في الثالث وكانت الكبرى ضرورية لم تكن النتيجة ضرورية فلاجل ذلك احتاجوا الى فرض الممكن موجودا حتى يكون ذلك اختلاطا
بين المطلق والضروري لتستحيل النتيجة ضرورية لكنا اذا نظرنا الى الحق نفسه وتبينا ان اختلاط الممكن بالضروري في الثالث ينتج الضروري

اذا كانت الكبرى ضرورية اكتفينا ظاهرا بان الخلف المذكور من غير حاجة الى فرض الممكن موجودا فان قيل لم تنكرون على من يقول النتيجة
ليست بالامكان الخاص بل اما بالامكان الاخص او بالاطلاق الاخص فنقول اما انه لا يجب ان يكون بالامكان الاخص لانه من
الجائز ان يكون الاكبر اعم من الاوسط حتى يكون ثبوته للاصغر والاوسط ثبوتا وجوديا بالامكان الاخص واما انها لا يجب ان يصدق وجودية
لانه يجوز ان يكون الواجب من الاصغر لا يحصل البتة والاوسط من وقت حدوثه الى وقت فنائه ويكون الاكبر مساويا للاوسط
او يحصل الاصغر الا عند وجوده فلاجل ذلك لا يصير الاصغر موصوفا بالاكبر قط مثاله قولنا كل انسان يمكن ان يكتب وكل كاتب
مماس بقلمه الطرس فيلزم ان يصدق بالاطلاق ان كل كاتب مماس بقلمه الطرس والحاصل انه لما امكن ان الاكبر اعم من الاوسط امتنع من
كون النتيجة ممكنا اخص واحتمال كونه مساويا للاوسط امتنع من كونها وجودية الطريق الثالث في بيان كون النتيجة ممكنة وهو الذي
المذكور في هذا الكتاب ان الاصغر على تقدير حصول الاوسط امكن ان الاكبر ايضا حاصلا وعلى تقدير ان لا يكون حاصلا وكان ممكن
الحصول كان الاكبر ايضا ممكن الحصول فالنتيجة اذا ما يصدق على كل حال هو الممكن الخاص هذا اذا كانت الكبرى وجودية او
منعكسة فالنتيجة ممكنة عامة لان المطلقة ان كانت ضرورية كانت النتيجة ضرورية على ما سنبينه وان كانت وجودية كانت النتيجة
خاصة واذا احتمل الشيئان فالواجب ما يعمهما وهو الامكان العام هذا كله اذا كانت المطلقة كبرى اما اذا كانت صغرى كانت
الممكنة كبرى كانت النتيجة ممكنة لان الاصغر داخل تحت الاوسط فلا يكون الحكم الا بالامكان الاكبر متعديا الى الاصغر قال
وان كان كل ب ا بالضرورة الى اخر هذه الاختلاطات اقول لما فرغ من بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى الممكنة والكبرى
المطلقة شرع في بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية والحق انها ضرورية مثاله بالامكان كل ج ب
وبالضرورة كل ب ا ينتج بالضرورة كل ج ا وبيانه من وجهين الاول ان لم يكن بالضرورة كل ج ا صدق نقيضه وهو بالامكان
العام ليس بعض ج ا فيحتمل ان يكون الحق فيحتمل ان يكون الحق بالضرورة ليس بعض ج ا ويحتمل ان يكون الحق بالامكان الخاص
ليس بعض ج ا فان فرضنا الاول وضممنا اليه كبرى القياس هكذا بالضرورة ليس بعض ج ا وبالضرورة كل ب ا
ينتج بالضرورة بعض ج ليس ب وكان كل ذلك بالامكان هذا خلف وان فرضنا الثاني وضممنا اليه صغرى القياس هكذا
بالامكان كل ج ب وبالامكان بعض ج ا ينتج بالامكان بعض ب ا وكان كله بالضرورة هذا خلف الطريق الثاني
وهو المذكور في الكتاب انا اذا قلنا بالضرورة كل ب ا عنينا به ان كل ما يوصف بب ولو في لحظة واحدة فانه واجب الاتصاف
بالالف في جميع زمان وجوده سواء كانت البائية باقية او زائلة فانا اذا قلنا كل متحرك بالضرورة جسم عنينا به ان الذي يتصف
بالمتحركية فانه واجب الاتصاف بالجسمية في جميع زمان وجوده لا ان ذلك الوجوب مختص بزمان حصول المتحركية بل ذلك حاصل
في زمان حصول المتحركية وقبله وبعده واذا عرفت ذلك فنقول انا اذا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية لم يلزم من ذلك
محال فحينئذ يصير الجسم موصوفا بالفعل بانه ب وعلمنا ان كل ما يتصف بالب فانه في كل زمان وجوده يجب ان يكون موصوفا بالف

وجب ان يكون الاستيحاصلة للجسم في كل زمان وجوده سواء كان موصوفا بالبياض او لم يكن وان الذي عرف في وقت واحد انه دائما موصوف
بوصف علم انه في كل الاوقات كذلك ولو كانت الالفية لا بدوام الجسم الا عند اتصاف الجسم بالبياض فقولنا كل ما يتصف بالبياض فانه
دائما موصوف بالالفية انا فرضناه صادقا فظهر ان النتيجة ضرورية قال لكن الصغرى لو كانت ممكنة او مطلقة تصدق
معها السالبة فجاز ان تكون سالبة فلا ينتج الا ان الممكن الحقيقي سالبة لانه موجب فعلى ان النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى
في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية او الصغرى مطلقة خاصة في الكبرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره والتفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل
شيء بل في الكيفية والكمية عند الاستثناء المذكور اقول ... بين حال الصغرى الممكنة مع الكبرى المطلقة او الضرورية
انما اراد ان يبين حكما اخر من احكام صغراه وهو ان صغرى هذا الشكل وان وجب ان تكون موجبة لكنها اذا كانت ممكنة خاصة
او مطلقة خاصة تصدق معها السالبة فجاز ان تكون سالبة لان المقصود من ايجاب الصغرى اندراج الاصغر تحت الاوسط في الحكم
والوجودي لما كان ايجابها صادقا مع سلبها ما كان الاندراج حاصلا ثم بعد ذلك ذكر ان النتيجة في هذا الشكل تابعة
للكبرى في جميع المواضع الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة فيه ممكنة تابعة للصغرى
واما قوله او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة فهذا ليس من جملة المستثنيات لان حكم المستثنى يجب ان يكون
مخالفا لحكم المستثنى عنه وهو ان حكم ان النتيجة تابعة للكبرى في الجهة والكمية فلو كانت هذه الصورة استثناء منها
لوجب ان تكون النتيجة ههنا مخالفة للكبرى في الجهة والكيفية وليس الامر كذلك فان الكبرى ههنا موجبة ضرورية
والنتيجة ايضا موجبة ضرورية بل هو عطف على ما قبل ذلك ونظم الكلام هكذا لكن الصغرى ان كانت ممكنة او مطلقة
تصدق معها السالبة فجاز ان تكون سالبة وينتج والصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية
والفائدة في ذكر ذلك انه علم في الكلام الاول ان الصغرى السالبة لا تنتج وهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة تنتج موجبة
ضرورية ثم بعد ذلك استانف وقال فيكون اذا النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية والا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى
مطلقة عرفية فان النتيجة ضرورية تابعة للصغرى كما نبينه بعد ذلك على قرب وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما
والظن انه كان في الاصل كذلك لكنه وقع فيه تقديم وتاخير لغلط من جهة الناسخ فهذا عذري بما فيه والحاصل ان النتيجة
تابعة للكبرى الا في هذين الموضعين وهو موضع ونسيه ان يكون ههنا مواضع غير هذين يكون جهة النتيجة فيها مخالفة
لجهة الكبرى منها اذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى مطلقة وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة مخالفة لجهة
المقدمتين ومنها ان الصغرى المطلقة العامة والكبرى المطلقة المنعكسة فان النتيجة مطلقة عامة تابعة للصغرى
لان الاكبر اذا كان دائما بدوام الاوسط فان كان الاوسط دائما بدوام وصف الاصغر كان الاكبر لا محالة دائما بدوام وصف الاصغر

وان لم يكن الاوسط دائما بالدوام وصف الاصغر جاز ان يكون الاكبر دائما بدوام وصف الاصغر بان يكون الاكبر اعم من الاوسط
فيكون دائما له وللاصغر وجاز ان لا يكون واذا احتمل الامران كانت النتيجة ما يعمهما وهو الاطلاق العام ومنها اذا كانت الصغرى
وجودية والكبرى مطلقة منعكسة فالنتيجة مطلقة عامة لان الاكبر موجود في كل زمان الاوسط والاوسط موجود في
بعض زمان الاصغر فالاكبر ايضا موجود في ذلك الزمان ويحتمل ان يكون موجودا في غير ذلك الزمان حتى يكون دائما فيحتمل
الامرين فالنتيجة مطلقة عامة واما اذا كانت الصغرى وجودية منعكسة والكبرى مطلقة منعكسة كانت النتيجة
تابعة للكبرى فان الاكبر دائم بدوام وصف الاوسط الدائم بدوام وصف الاصغر فيكون الاكبر دائما بدوام وصف الاصغر
ويحتمل ان يكون دائما بدوام وجوده ويحتمل ان لا يكون فالواجب ما يعمهما وهو المطلقة المنعكسة قال ولو علم انه اذا كانت
الصغرى ضرورية والكبرى وجودية ضرورية صرفة من جنس الوجودي يعني ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم
ينتظم قياس صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه
يوصف بانه ا ما دام موصوفا ب لا دائما جعلنا ان كل ما يوصف ب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهو خلاف
الصغرى اقول الصغرى الضرورية لا تاتلف مع الكبرى الوجودية العرفية وقد عرفت مما تقدم ان الذي يعم المحمول
بدوام وصف الموضوع ثم وصف الموضوع لا يدوم بدوام وجود الذات فهو الوجودية العرفية مثاله قولنا بالضرورة
كل فلك متحرك ثم قلنا وكل متحرك فهو متغير لا دائما بل ما دام متحركا فقد حكمنا في الكبرى ان المتحركية ما دامت ثابتة كانت
المتغيرية ثابتة فعدم دوام المتغيرية في كل المتحركات يدل على عدم دوام المتحركية لكل المتحركات لان لا دوام اللازم
يدل على لا دوام الملزوم لكنا قلنا في الصغرى ان الفلك متحرك دائما وذلك يناقض المذكور في الكبرى قال
صاحب الكتاب انما الحكم بان هذا الاختلاط غير منتج هو صحيح لكن التعليل بكذب الكبرى لا يستقيم من كل الوجوه
فان اللادوام اذا جعلناه جزءا من المحمول لزم كذب الكبرى كما ذكرناه اما اذا جعلناه جزء الموضوع لم يلزم كذب الكبرى فانه يجوز
الحاسبان يكون الاوسط اعم من الاصغر مثلا كالمتحرك فانه اعم من الفلك وهو دائم للفلك غير دائم للعنصر فيصح ان يقال كل
فلك متحرك دائما ثم يقال وكل متحرك لا دائما فهو متغير وعلى هذا الوجه لا تصير الكبرى كاذبة لكن لا يكون الاوسط مشتركا
فالصحيح ان يعلل بطلان هذا الاختلاط اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط فاما الاقتصار على الكبرى فغير جائز
والجواب عنه من وجهين ذكرهما اهل التحصيل من المتاخرين الاول انا اذا اخذنا اللادوام جزءا من الموضوع اختلف
الوسط وعند ذلك لا يبقى القياس ان القياس هو الذي يلزم من تسليم ما فيه من القضايا تسليم المطلوب وعند اختلاف
الوسط لا يكون كذلك فلا يكون قياسا ولا يكون القضايا المذكورة فيه صغرى وكبرى لان الصغرى انما تكون صغرى اذا كانت
جزءا من قياس ... الكبرى فالشيخ لما حاول بيان كذب الكبرى فلا يلزم وان تعرضنا على وجه تنفي الكبرى كبرى فنفي القياس قياسا
حتى يلزمه ان يبين كذبه وذلك انما يعني اذا كان اللادوام جزءا من المحمول الا ترى انه لما حاول التعليل لاختلاف الاوسط في ما

الاوسط جعل ذلك علة لا لكذب الكبرى بل لا نتفاع القياس فظهر استقامة كلامه في الكتابين الوجه الثاني
وهو ان القضية انما تصير وجودية اذا كان اللادوام خارجا من المحمول اما اذا كان خارجا من الموضوع لم تكن وجودية بل مطلقة
لانا اذا قلنا كل متحرك لا دايما فهو متغير لم يكن فيه بيان دوام المحمول ولا لا دوامه وقد عرفت ان القضايا انما تختلف
لاجل اعتبار كيفية ثبوت المحمول للموضوعات وظاهر ان القضية لا تصير وجودية الا اذا جعل اللادوام خارجا من المحمول
لكن بعضهم زيف هذا الجواب بانا لو اعتبرنا اللادوام خارجا من الموضوع ومن المحمول معا فنقول وكل ما كان موصوفا
بالاوسط لا دايما فهو موصوف بالاكبر لا دايما فهذه القضية وجودية من حيث ان محمولها غير دايم بدوام ذات الموضوع
ولا يلزم منه كذب الصغرى لاختلاف الاوسط والاعتماد في الجواب على الاول واقول هب ان الصغرى الضرورية لا
تنتج مع الوجودية العرفية لكنها تنتج مع الوجودية لعامة وكون النتيجة تابعة لها فالاشكان بحاله ان لو كانت الكبرى اعم
من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وحينئذ فان النتيجة تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء ان المراد
ضرورية لان ج يدوم ب فيدوم آ بالضرورة اقول لما تبين ان الصغرى الضرورية لا تنتج مع
العرفية تبين انها لا تنتج مع المطلقة العرفية وهي التي يدوم محمولها بدوام موضوعها من غير اعتبار اللادوام
هكذا كل فلك متحرك وكل متحرك فهو متغير ما دام متحركا فالمتغيرية دايمة بدوام المتحركية والمتحركية دايمة بدوام ذات
الفلك فيلزمه ان يكون المتغيرية دايمة بدوام ذات الفلك لان الدايم للدايم دايم وحمل الشيخ على هذه النتيجة ايضا ضرورية
تشبيه ان يكون لاعتقاده ان الدايم في الكليات ضروري وذلك ناقض لما ذكره اولا من ان ذلك خارج عن علم المنطق
فاذا الاولى ان يقال ان هذه النتيجة دايمة

الشكل الثاني

اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس
فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا اشكال في انه لا قياس عن مطلقتين موجبتين او سالبتين
او عن ممكنتين كيف كانتا بل انما الخلاف في المطلقتين اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب والجمهور يظنون انه قد يكون
منهما قياس ونحن نرى غير ذلك في المطلقات الصرفة والمحال شان الخلاف فيها دلك بعينه ولا قياس منها عندنا في هذا
الشكل وذلك لان الشي الواحد او الشيين المحمول احدهما على الاخر قد يوجد شي يحمل عليه وعليهما بالايجاب المطلق ويسلب
بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيين احدهما محمول على الاخر والتي
شي من ذلك ان الشي مسلوب عن نفسه او احد الشيين مسلوب عن الاخر وقد تعرض جميع هذا للشيين المسلوب احدهما عن
الاخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم اذا تم ذكر سلب ولا ايجاب ولا يلزم نتيجة والذي يحتجون به في
الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فشي لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لا الخاص
هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرايط النقيض فيهما لا يصح بل انما ينعقد
في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس

اولها تنتج من ايها وقد علمت ان القضايا المطلقة السالبة كذلك لكنها كلية ان كان ما ينتج من مطلقتين او ضرورية بين
او من مطلقة عامة وضرورية فالشرط ان يختلف القضيتان في الكيفية وكون الكبرى كلية والحكم في الجهة للسالبة الضرب
الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شي من آ ب فلا شي من ج آ لانا نعكس الكبرى فيصير ولا شي من ب آ
ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها هو
مثل قولك لا شي من ج ب وكل آ ب فلا شي من ج آ لانا نعكس الصغرى فينتج لا شي من آ ج ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة
للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث منها مثل قولك
بعض ج ب ولا شي من آ ب فليس بعض ج آ بمثل ما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض
ج ب وكل آ ب ينتج ليس بعض ج آ والا فكل ج آ وكان كل آ ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف
وليس بيانه غير الخلف لكن د البعض الذي من ج ليس ب فيكون لا شي من د ب وكل آ ب فلا شي من د آ وبعض ج د
فلا كل ج آ ومن هاهنا نعلم ان العبرة للسالبة في الجهة ولكن يمكن في هذا الضرب ان يتبين بالعكس لان الصغرى
سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية ولا ينتج منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين هذا كله
ولنبين في المقدمات ممكن وان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس
عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط وان كان من الجنس الذي يستعمله الان
والمطلق سالبة ينعقد عقد القياس اذا روعيت الشرايط وان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور
رجع بالعكس الى الشكل الاول وبالافتراض فانتج ولكن النتيجة التي عرفتها في الشكل الاول وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف
كان لم يكن قياس الا في بعض لا يحتاج اليه هاهنا وجب ان نعكس على هذا الخلط الضروري بعينه اذا كان على هذه
الصورة بعد ان نعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان التاليف من ممكن وضروري صرف او من
وجودي صرف وضروري والكبرى كلية تم القياس سواء كانتا موجبتين او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفتا
والكبرى كلية فتعلمه مما علمت واما اذا اتفقتا فانا نعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق ب على كله بالايجاب غير
ضروري وكان ب على ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان آ بخلافه عندما كان كل ما هو آ فان
ب ضروري عليه ان طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة آ لا يدخل احدهما في الاخرى ولا من ذلك سواء كان بعد
هذا الخلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية فنعلم ان النتيجة دايما تكون ضرورية السلب فهذا ما عقلو عنه
اقول هذا الشكل لا ينتج الا اذا اختلفت مقدمتاه في الكيفية فالموجبتان لا ينتجان لان الشي الواحد قد يحمل
الايجاب على شيين متباينين مثل الحيوان المحمول على الانسان والفرس وعلى شيين متوافقين مثل الحيوان المحمول على الانسان والناطق

والنتيجة في الاول سلب وفي الثاني ايجاب وكذلك الـ[illegible] اثنان فان الشي الواحد قد يكون مسلوبا عن شيئين متباينين مثل الحجر المسلوب
عن الانسان والفرس وعن شيئين متوافقين مثل الحجر المسلوب عن الانسان والناطق والنتيجة في الاول سلب وفي الثاني ايجاب فظهر انه
لا بد من اختلاف مقدمتي هذا الشكل بالسلب والايجاب وحاصله راجع الى ان الاوسط لما كان حاصلا لاحد الطرفين وغير حاصل للطرف الآخر
وجب تباين الطرفين اذ لو لم يتباينا لاستحال اتصاف احدهما بما لم يتصف به الآخر واذا عرفت ذلك ظهر عندك انه لا ينعقد القياس في هذا
الشكل عن الممكنتين العامتين والخاصتين و[عن] المطلقتين العامتين والخاصتين ولا عن خليط بعض هذه مع بعض لان السلب والايجاب لا يجب
دوامهما في هذه المواد واذا لم يحصل الدوام حصل التغاير فلا يحصل بسببها التنافي بين الاصغر والاكبر والسر فيه انه متى كان السلب في
[illegible] في هذه المواضع لم [يكن] القياس منتجا وان [كان] ذلك حاصلا في الظاهر واما اذا كان الثاني حاصلا في الحقيقة وان لم
[يكن] ظاهرا في اللفظ كان منتجا مثل اختلاط الضروري بغيره اذا كان [illegible] على ما سياتي [illegible] ثم في المطلقات العرفية والممكنات
فان الخلاف [illegible] ذلك بعينه ولا قياس منها عندنا في هذا الشكل لان الشي الواحد [يجوز] شيئين المحمول احدهما على الآخر وقد يصدق شي حمل
عليه وعليها بالايجاب المطلق ونسبة السلب المطلق وقد يوجب [illegible] عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد جزئيات شيئين
احدهما محمول على الآخر ولا يوجب شي من ذلك ان الشي مسلوب عن نفسه او احد الشيئين مسلوب عن الآخر وقد يعرض جميع هذا بين شيئين
المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر ولا يلزم اذا ما ذكر سلب ولا ايجاب فلم ينتج اولا
[illegible] انه لا قياس عن المطلقات العامة وعن الممكنات العامة وثانيا انه لا قياس عن المطلقات الخاصة والممكنات الخاصة
وحجة ذلك ما ذكرناه لكنا نعيدها بعين الفاظ الكتاب فنقول [illegible] الشي الواحد قد يحمل عليه الشي الواحد تارة بالايجاب وتارة
بالسلب مثل ان يقال زيد يتضاحك زيد ليس بضاحك ولا يوجب ذلك سلب الشي عن نفسه بل انسانا محمول احدهما على الآخر وقد يحمل على
احدهما ما يسلب عن الآخر ولا يلزم من ذلك سلب احدهما عن الآخر مثل ما اذا قلنا هذا الانسان ضاحك هذا الناطق ليس بضاحك
ثم [illegible] يقول هذا الانسان ليس هذا الناطق فهذا اذا كان الاصغر والاكبر شيئين جزئيين لما اذا كانا كليين فلاجل ذلك ايضا
فانه يصح ان يحمل الشي بالايجاب المطلق على جزئيات كلي ويسلب ذلك بالسلب المطلق ايضا عن كل الجزئيات مثل ان يقال كل واحد من
الناس ضاحك لا واحد من الناس ضاحك ولا يلزم سلب ذلك الجزئيات عن انفسها وايضا يصح ان يوخذ كليتان متلازمتان ثم يحمل
على جزئيات احدهما ما يسلب عن جزئيات الآخر مثل ان يقال كل انسان ضاحك ولا شي من الناطق بضاحك ثم لا يلزم ان يسلب الناطق
عن الانسان فظهر ان الجزئي الواحد بل الجزئيان الموافقان بل جزئيات الكلي الواحد بل جزئيات الكليين المتوافقين قد يصح ان يحمل
على كل واحد من هذه الاقسام الاربعة شي بالايجاب المطلق ثم بالسلب المطلق ومع ذلك فانه لا يصح سلب شي من هذه الاقسام الاربعة
عن نفسها بل الحق في هذه المواضع الايجاب وايضا فالجزئيان المتباينان او الكليان المتباينان قد يحمل على احدهما شي بالايجاب
المطلق ويسلب عن الآخر بالسلب المطلق ويكون الحق هناك السلب فلما كان اللازم الحق تارة السلب وتارة الايجاب علمنا انه عقيم
واقول الحاصل من هذه التطويلات ان الاشتراك في شي من الصفات كما يكون ذلك للمتماثلات قد يكون ايضا للمختلفات

واذا كان ذلك مشتركا بين المتباينات والمتوافقات لا جرم لا يمكن الاستدلال بالاشتراك في اللازم سلبا كان او ايجابا على تغاير
الملزومات متوافقة او متباينة واما الاختلاف في اللازم الواحد لما لم يكن الا للاشياء المختلفة لا جرم صح الاستدلال بالاختلاف
في اللوازم على تباين الملزومات واما الجهات الامكانية والوجودية العرفية فهي من قبيل العوارض واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف
المعروضات فان الشي الواحد قد تختلف عوارضه لا جرم كانت الاقيسة الممكنة والوجودية والمختلطات منها عقيمة واما الممكنات
العامة والمطلقات العامة فلاجل كونهما اعم من الممكنة والمطلقة الخاصتين لم يكن ايضا منتجا لهذا الحاصل التحقيق في اقيسة هذا
الشكل قال والذي يجوزه في استنتاج عن المطلقتين المختلفتي الكيفية [illegible] ما سنذكره وهي انه يطرد في المطلق
العام والوجودي العام لان [illegible] هنا اما العكس وهما لا ينعكسان في السالبة والخلف واستعمال النقيض وشرائط النقيض
فيها [illegible] اقول الذين يعتقدون ان المطلقتين ينتجان يبرهنون على ذلك اما بالعكس واما بالخلف وكلا الطريقين لا يصح
فاذا قلنا بالاطلاق كل ب ج وبالاطلاق لا شي من ا ج فهم اعتقدوا انه ينتج بالاطلاق لا شي من ب ا وذكروا في
بيانه العكس والخلف اما العكس فانه يعكس الكبرى السالبة ويضمها الى الصغرى لكنا قد ذكرنا انه لا يقبل العكس اما الخلف فانه
ان كذب لا شي من ب ا صدق نقيضه وهو بعض ب ا دائما ونضمها الى الكبرى وهي لا شي من ا ج ينتج من الاول بعض ب
ليس ج وهو يناقض الصغرى الحقة ان كل ب ج لكنا قد ذكرنا ان المطلقتين لا تتناقضان في السلب والايجاب فظهر ان الطريقين
الحجتين غير منتجتين في المطلق قال بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات من مقدمتين [illegible] موجبة وسالبة اذا كانت السالبة
من شرطها ان تنعكس [illegible] فقد علمت ان اي القضايا السالبة كذلك فهنالك ان كان القياس من مطلقتين [illegible]
او من مطلقة عامة وضرورية بالشرط ان تختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية والحكم في الجهة للسالبة المنعكسة اقول
لما فرغ عن اقامة الحجة على عدم انتاج المطلقتين وبين ضعف حجتهم في ذلك بين ان السالبة المطلقة اذا كانت منعكسة فان
القياس المنعقد منها يكون منتجا لكن عند حصول شرطين الاول الخلاف في الكيفية وقد نبهنا عليه الثاني كلية الكبرى
وبرهانه ان الاكبر الذي حمل على بعضه الاوسط قد يكون غير محمول على الاصغر مثل قولنا كل ثلج ابيض وليس كل انسان ابيض والحق انه لا
شي من الثلج انسان وقد يكون محمولا عليه مثل قولنا كل انسان ناطق وليس كل حيوان ناطقا والحق ان كل انسان حيوان فلما اختلفت
علمنا انا اذا جعلنا هذه الكبرى الجزئية صغرى مثل ان نقول ليس كل حيوان ناطقا وكل انسان ناطق لزم ليس كل حيوان انسانا
وهو صادق لان سلب الخاص عن بعض العام صادق فاما على التقدير الاول يلزم سلب العام عن بعض الخاص وهو كاذب واما
قوله والحكم في الجهة للسالبة المنعكسة وهذا هو مذهب المتقدمين والشيخ رجع عن ذلك في سائر كتبه مثل الشفاء
والنجاة وزعم ان الضروري اذا اختلط بالمطلق كانت النتيجة ضرورية سواء كانت السالبة مطلقة او لم [illegible] في ابطال
مذهبهم وطول فيه فلا ادري كيف اختار ههنا مذهبهم ولعله غلط وقع من جهة الناسخ وبالجملة فالحق ما ذهب اليه في سائر
كتبه ونحن نذكر ما قيل في هذه المسألة على طريق الاختصار قال المتقدمون اذا كان بالوجود لا شي من ج ب وبالضرورة

كل آ ب فالنتيجة بالوجود لا شيء من ج آ لا دائماً لعلة الاول انا نعكس الصغرى السالبة ونجعلها كبرى هكذا كل آ ب
بالضرورة وبالوجود لا شيء من ب ج فبالوجود لا شيء من آ ج فينعكس بالوجود لا شيء من ج آ الجواب من وجهين الاول
ان عكس الوجودية لا يكون وجودية صرفة كما بينا بل مطلقة محتملة للضرورة الثاني لو سلمنا ذلك لكنا بينا ان الوجودية
المنعكسة لا تنتج مع الصغرى الضرورية في الشكل الاول ولو جعلنا عكسها مطلقة منعكسة فان الصغرى الضرورية معها
تنتج نتيجة ضرورية وعكس السالبة الضرورية ضرورية وذلك مما بينا وخلاف ما [illegible] الحجة الثانية والى لو كانت
النتيجة بالضرورة لا شيء من ج آ لكان عكسها وهو بالضرورة لا شيء من آ ج حقاً فنجعلها كبرى ونجعل عكس القياس صغرى
هكذا بعض ب آ وبالضرورة لا شيء من آ ج ينتج بالضرورة بعض ب ليس ج وهذا خلف لان الصغرى الوجودية للقياس
الاول كان هكذا بالوجود لا شيء من ب ج فيكون عكسه ايضاً وجودياً وهو لا شيء من ج ب وقد لزم من فرضنا النتيجة
ضرورية قولنا بعض ج بالضرورة ليس ب وهو ناقض الصغرى الحقة فاذا النتيجة ليست ضرورية بل وجودية
فالنتيجة تابعة للسالبة المنعكسة الجواب ان الشيخ ذكر جواباً طويلاً في الشفاء لا ارتضيه لكن الذي اعول عليه ان الخلف
انما يلزم اذا كان عكس الصغرى السالبة الوجودية سالبة وجودية وقد بينا انه لا يكون كذلك بل عكسها سالبة مطلقة عامة
محتملة للضرورة فكيف تنافي السالبة الجزئية الضرورية الحجة الثالثة [illegible] هذا المثال بالوجود لا شيء من الابيض
بحيوان وبالضرورة كل انسان حيوان والنتيجة بالوجود لا شيء من الابيض بانسان الجواب ان الصغرى السالبة الكاذبة
لان بعض ما يقال له ابيض هو بالضرورة حيوان اللهم الا ان يقال ان المراد منه ان الابيض من حيث هو ابيض ليس بحيوان لكن هذه
السالبة لا تنافي تلك الموجبة الضرورية او يقال ان المراد منه انه اذا لم يوجد من الحيوانات ما يكون ابيض فانه يصدق في
ذلك الوقت لا شيء من الابيض بحيوان ولكن ان اخذ الصغرى على هذا الوجه لم تكن الكبرى ضرورية اذ يحتمل ان لا يوجد في بعض
الاوقات احد من الناس فحينئذ يكذب قولنا كل انسان حيوان والشيخ طول في هذا الموضع من الشفاء وحاصله ما اوردناه
فاما اقامة البرهان على ان النتيجة لا تكون تابعة للسالبة المنعكسة في هذا الاختلاط فلما ذكره بعد ذلك من ان الاوسط
اذا كان ضرورياً لاحدهما وغير ضروري للاخر وجب ان يكون بين الطرفين مباينة ضرورية واما لو كان ضرورياً لاحدهما لا يكون
ضرورياً للاخر فظهر ان العبرة في هذا الشكل ليس للسالبة المنعكسة قال والضرب الاول كل ج ب ولا شيء من آ ب
فلا شيء من ج آ لانا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب آ فنضيف اليها الصغرى فيعود الى الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون
العبرة في الجهة للكبرى اقول فائدة قوله العبرة في الجهة للكبرى انما تظهر في المختلطات لا في الاقيسة البسيطة وقد بينا انه ليس
الامر كذلك قال الضرب الثاني لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا شيء من ج آ لانا نعكس الصغرى فينتج فلا شيء من آ ج
ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضاً في الجهة فان كانت مطلقة فما تنعكس اليه المطلق من المطلق والضرب الثالث
مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من آ ب فبعض ج ليس آ بيانه بما عرفت الضرب الرابع مثل قولك ليس بعض ج ب

وكل آ ب ينتج ليس بعض ج آ والا فكل ج آ فكان كل ج ب وكل آ ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف ولا يمكن بيانه
بغير الخلف لكن ليكن د البعض الذي من ج وهو ليس ب فيكون لا شيء من د ب وكل آ ب فلا شيء من د آ وبعض ج د
فلا كل ج آ ومن هاهنا نعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن ان يبين هذا الضرب بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا
تنعكس والكبرى جزئية فلا ينتج منها ومن الصغرى عكساً [illegible] لا قياس عن جزئيين اقول اما حكمه في انتاج هذه الضروب ان النتيجة
للسالبة في الجهة فقد بينا انه ليس كذلك فلا حاجة الى اعادة ذلك في كل واحد واحد من الضروب فلنتكلم الان الا في غرض اخر وهو ان
هذا الشكل ايضاً مشتمل على ستة عشر قرينة كالشكل الاول الا انا لما اسقطنا الكبرى الجزئية سالبة كانت او موجبة فقد سقط
منها ثمانية ولما اعتبرنا اختلاف المقدمتين في الكيفية سقطت من الثمانية الباقية اربعة اخرى وبقيت القرائن المنتجة اربعة
ولما كانت قرائنها غير بينة الانتاج احتجنا الى بيانها الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل ج ب
ولا شيء من آ ب فلا شيء من ج آ بيانه من وجوه ثلثة الاول وهو البرهان اللمي ان الباء لما كان حاصلاً لكل الجيم وغير حاصل في شيء
من الالف كان بين الجيم والالف مباينة اذ لو لم تثبت المباينة لكان الالف موصوفاً بالباء لان الجيم موصوف به الثاني انا اذا عكسنا
الكبرى ارتدت القرينة الى ثاني الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج [illegible] ج ليس ب الثالث الخلف
انه ان كذب لا شيء من ج آ صدق نقيضه وهو بعض ج آ ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس ب وكان كل ج ب
هذا خلف الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا شيء من ج آ وبيانه بالطرق
الثلثة الا انا نحتاج هاهنا الى عكسين فانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى ثم نعكس النتيجة الضرب الثالث من جزئية موجبة
صغرى وكلية سالبة كبرى بعض ج ب ولا شيء من آ ب فبعض ج ليس آ لانه لما كان الباء حاصلاً في بعض الجيم وغير حاصل
في شيء من الالف كان الالف مبايناً لذلك من الجيم واما العكس والخلف فهو ظاهر الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى ليس بعض ج ب وكل آ ب فليس كل ج آ لان الباء لما لم يكن حاصلاً لبعض الجيم وهو حاصل لكل الالف كان بين الالف وبين ذلك
البعض من الجيم مباينة واما طريق العكس فهاهنا غير ممكن لان الصغرى سالبة جزئية لا تقبل العكس والكبرى موجبة كلية وهي تنعكس
جزئية والجزئيتان لا ينتجان واما الخلف فلانه ان كذب ليس كل ج آ صدق نقيضه وهو كل ج آ وكل آ ب فكل ج ب وكان حقاً
انه ليس كل ج ب هذا خلف وفيه طريق اخر يسمى الافتراض وهو قياسان احدهما من ذلك الشكل والاخر من الشكل الاول فلنفرض الجيم الذي
ليس ب د فنقول لا شيء من د ب ونضم اليه الكبرى وهي كل آ ب ينتج من هذا الشكل لا شيء من د آ وهو احد القياسين
ثم نقول بعض ج د ولا شيء من د آ ينتج بعض ج ليس آ وهو المطلوب وقول الشيخ هاهنا ان العبرة في الجهة
للسالبة فقد عرفت انه ليس الامر كذلك فالحق انه ولیس في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا
ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يمنع من انعقاد القياس من هذا الخلط وان كان من
الجنس الذي نستعمله الان والمطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشروط فان كانت الكبرى كلية سالبة من المطلق

المذكور رجع بالعكس الى الشكل الاول او الخلف فينتج ولكن النتيجة التي عرفتها في الشكل الاول وان لم تكن مناسبة بل موجهة كيف
كان ذلك لم يكن بناسي الآن الى تفصيل لا يحتاج اليه هاهنا اقول فقد عرفت ان اختلاط الممكن والمطلق يقع على ستة عشر وجها ثمانية
منها لا ينتج فان الممكن العام والخاص اذا اختلط بالمطلق العام والوجودي العام مع احتمال ان تجعل الكبرى مطلقة ثانيا وممكنة اخرى
حصلت بان اختلاطات غير منتجة بالبرهان المذكور فاما الممكنتان اذا اختلطتا بالمطلقة العرفية والوجودية العرفية فان كانت
الكبرى مطلقة كان الاختلاط منتجا فلنذكر ضروبه الضرب الاول كل ج ب بالامكان العام او الخاص ولا شي من ا ب
بالاطلاق المنعكس ينتج بالامكان العام لا شي من ج ا وبيانه بالطرق الثلثة اما الذي فلان الاصغر يمكن اتصافه بالاوسط وكل ما اتصف
بالاوسط استحال اتصافه بالاكبر فما امكن اتصافه بالاوسط المنافي للاكبر وجب امكان خلوه عن الاكبر وكما احكمنا بامكان اتصاف
الاصغر بالاوسط بحيث يصدق ذلك الامكان سوا كان ذلك الاتصاف حاصلا او غير حاصل فكذلك يجب الحكم بامكان خلوه عن الاكبر
بحيث يصدق ذلك الامكان سوا كان ذلك الخلو حاصلا او غير حاصل وكذلك هو الامكان العام لنا بانه بالعكس فهو انا اذا عكسنا الكبرى
كانت الصغرى ممكنة والكبرى مطلقة منعكسة في الشكل الاول واما الخلف فهو انه ان كذب لا شي من ج ا بالامكان العام
صدق بالضرورة بعض ج ا ولا شي من ا ب بالاطلاق المنعكس فبالضرورة بعض ج ليس ب وكان كل ج ب بالامكان هذا
خلف اما اذا جعلنا كبرى هذا الضرب وجودية منعكسة فقد تبين ان النتيجة ممكنة خاصة لاجل ان الكبرى الوجودية تنعكس
وجودية وذلك ينتج في الشكل الاول ممكنة خاصة والحق انه لا ينتج الا ممكنة عامة لما بينا ان عكس السالبة الوجودية سالبة مطلقة
عامة وهي مع الصغرى الممكنة تنتج ممكنة عامة كما ذكرناه الضرب الثاني لا شي من ج ب بالامكان العام او الخاص
وكل ا ب بالاطلاق المنعكس ينتج بالامكان العام لا شي من ج ا لكن لا يمكن بيانه بالعكس لان الصغرى السالبة الممكنة لا تنعكس
والكبرى المطلقة الموجبة تنعكس جزئية فان جعلناها كبرى كانت الصغرى سالبة والكبرى جزئية في الشكل الاول وان جعلناها
صغرى والسالبة كبرى كان ذلك هو الشكل الرابع بل بيانه بالوجه الذي ان الاوسط لما كان لازما للاكبر وممتنع الزوال عن
الاصغر كان الاكبر ايضا ممتنع الزوال لان لازم الشي اذا كان ممتنع الزوال له كان ملزومه ايضا كذلك ويمكن ان يتبين بالخلف ايضا كما
ذكرناه اما اذا جعلنا كبرى هذا الضرب وجودية منعكسة فالحكم ذلك ايضا بعينه هذا كله اذا جعلنا الكبرى مطلقة اما اذا جعلناه
ممكنة لم ينتج اصلا لان الضرب الاول بالاطلاق المنعكس كل ابيض فهو مفرق للبصر وبالامكان العام او الخاص لا شي من الجسم
بمفرق للبصر فلا يمكن ان ينتج لا شي من الابيض بجسم وانما لم ينتج لان دوام مفرقية البصر عن الجسم في وقت اخر وباحتماله فهذا النوع من
السلب والايجاب لا يكون منافيا فلم يكن ذلك منتجا فاما اذا جعلنا الصغرى وجودية منعكسة فالحكم ذلك ايضا بعينه الضرب الثاني
بالاطلاق المنعكس لا شي من ج ب وبالامكان العام او الخاص كل ا ب هذا ايضا غير منتج لانا اذا قلنا لا شي من المتحرك بساكن
وبالامكان كل جسم ساكن لم يلزم لا شي من المتحرك بجسم لان المتحرك مع انه جسم دائما سلب عنه الساكن ما دام متحركا وكون الساكن
ممكن الوجود لكل جسم فلا يلزم من منافاة الساكن المتحرك ما دام متحركا وامكان ثبوته للجسم وقوع المنافاة بين المتحرك والجسم فاما ان
جعلنا الصغرى وجودية منعكسة فان كانت الكبرى ممكنة عامة فهو عقيم لما ذكرنا وان كانت ممكنة خاصة مثل لا شي من ... بالوجود كل

يكون ذلك الحمل كليا اذ من الجائز ان يكون المحمول اعم من الموضوع فالبعض الحاصل منه في ذلك الموضوع وان صار ملاقيا للمحمول الثاني
الا ان البعض الاخر لا يكون ملاقيا له بل يكون مباينا عنه فلهذا لم تكن نتيجة هذا الشكل جزئية ونقول يجب ان يكون احدى
المقدمتين كلية اذ لو كانتا جزئيتين لكان من المحتمل ان يكون البعض الذي فيه الاصغر يكون مغايرا للبعض الذي فيه الاكبر فلا يحصل
التلاقي بينهما واما ايجاب الصغرى فلان الاصغر المسلوب عن الاوسط يحتمل ان يكون خارجا عن الاكبر مباينا له مثل قولنا لا شي من
البياض بسواد وكل بياض مفرق للبصر والحق هاهنا السلب ويحتمل ان يكون داخلا فيه مثل ما اذا قلنا في الكبرى وكل بياض
لون والحق هاهنا الايجاب فاما اذا جعلنا السالبة كبرى كان اللازم سلب الخاص عن بعض العام وذلك غير منكر واعلم ان قرائن
هذا الشكل ايضا ستة عشر فاذا القينا الصغرى السالبة كلية كانت او جزئية سقط منها ثمانية واذا شرطنا كلية احدى
المقدمتين سقط قرينتان وبقيت المنتجة ستة ثم منها ما يكون كبراها كلية ومنها ما يكون جزئية موجبة ومنها ما يكون جزئية سالبة
والتي يكون كبراها كلية يرتد بعكس الصغرى الى الاول والتي كبراها جزئية لا يرتد بعكس واحد الى الاول لانا لو عكسنا صغراه
وكانت جزئية والقياس عن جزئيتين بل يجب ان نعكس الكبرى ونجعلها صغرى ثم نعكس النتيجة فاذا ... واعلم ان الحكم في
الجهة المختلطة وفي التي تعين في الشكل الاول فيها على ما بيناه وذكرناه انما هو للكبرى الى الاخر اقول جهة النتيجة في
هذا الشكل مثل جهتها في الشكل الاول حيث كانت النتيجة هناك تابعة للكبرى كانت هاهنا كذلك وحيث كانت تابعة للصغرى
كانت هاهنا ايضا كذلك لان هذا الشكل يرتد الى الاول بعكس الصغرى ان كانت الكبرى كلية وان كانت جزئية فيتبين بطريق
الافتراض ان النتيجة تابعة للاولى فالاولى ان نعد القرائن ونصحح ما ادعيناه في كل واحد منها الضرب الاول كل
ج ب وكل ج ا فبعض ب ا على الجهة ما يكون حاصلا في الاول لانا اذا عكسنا الصغرى صارت هكذا بعض ب ج
وكل ج ا ونتج المطلوب ويتبين ايضا بالخلف وبطريق اخر وهو ان الالف والبا لما اجتمعا في ج حصل بينهما التلاقي يحتمل ان يكون هما
في غير الجيم التلاقي كما ان ... فاذا التلاقي الجزئي حاصل باليقين فبعض ب ا الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة
الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى
فهذه الضروب الاربعة يرتد الى الاول بعكس الصغرى لا جرم جهة النتيجة هي الحاصلة في الاول الضرب الخامس
من موجبتين والكبرى جزئية مثاله بالاطلاق كل ج ب وبالضرورة بعض ج ا ينتج بعض ب ا بالضرورة فلو عكسنا صغراه
صارت جزئية والقياس عن جزئيتين بل نعكس الكبرى ثم نعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب فبعض ا ب فنعكس
فبعض ب ا ولما بان الجهة فبالافتراض نفرض الجيم الذي هو ا بالضرورة د فنقول بالضرورة كل د ا ثم نقول كل ج د وكل ج ب
بالامكان فكل د ب بالامكان ثم نقول كل د ب بالامكان ثم نقول كل ج ب بالامكان وكل ج ا بالضرورة ينتج بعض ب ا
فظهر ان جهة النتيجة في هذا الشكل مثل ما تكون في الشكل الاول لكنها تتبين في احد العكسين بالعكس وفي احد العكسين بالافتراض
وفيما عقلنا ثم ان جهة النتيجة في احد العكسين مثل جهة الصغرى لانا نحتاج الى ان نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فاذا عكسنا

تلك النتيجة بعينها تلك الجهة بعد العكس وقد بينا ان العكس لا يحفظ الجهة فبطل ظنهم الضرب السادس من
كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى بالامكان كل ج ب والضرورة ليس كل ج آ فالضرورة ليس كل ب آ
وهذا لا يمكن بيانه بالعكس لان الكبرى الجزئية لا تنعكس والصغرى تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين وانما يمكن بيان النتيجة
اما بالخلف وهو مشهور او بالافتراض وهو ان نفرض الجهة فلنفرض الجيم الذي ليس الالف د فلا شي من د آ ثم نقول كل د
ج فكل د ب ثم نقول د ب والضرورة لا شي من د آ ينتج بالضرورة ليس كل ب آ ويمكن ان يبين بالطريق الذي ذكرناه
انه اذا كان بالامكان كل ج ب فالبا الذي يكون في الجيم الذي يستحيل اتصافه بالالف يجب ان يستحيل اتصافه بالالف فبالضرورة
ليس بعض ب آ وهو المطلوب وظهر ان النتيجة هاهنا تابعة للكبرى الا في موضع الاستثناء في الشكل الاول فان هاهنا يكون

في القياسات الشرطية وفي توابع القياس

الى القياسات الشرطية انا سنذكر بعض هذه ونحيل بما ليس قريبا من الطبع منها بعد
استيعابنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره ونقول ان المتصلات قد تتألف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات
تشترك في تال او مقدم وتفترق بتال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق بمحمول او موضوع
والاحكام تلك الاحكام وقد تقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد
واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك هذا المعنى فكل آ
اما ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب و ج و د هو ه فكل آ هو ه واستخراج الاحكام في هذا
ايضا مما سلف سهل ويقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية
تشارك تالي المتصلة الموجبة على الجهة التي تشركه الحمليات فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها
نتيجة التأليف من التالي الذي كان مثاله انه ان كان كل آ ب فكل ج د وكل د ه فيلزم منه انه ان كان
آ ب فكل ج ه وعليك ان تحقق سائر الاقسام مما علمته وقد تقع مثل هذا التأليف بين متصلتين تشارك
احديهما بالتالي الاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون ما سبيله هذا القياس واما تتميم القول في
الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات **التفسير** اقول ان الاقترانات الحاصلة
من الشرطيات كثيرة واستقصاء القول فيها تستدعي كتابا مفردا والشيخ اقتصر هاهنا على ما هو الاقرب الى الفهم فمما اورده
الاقترانات الكائنة من المتصلات ولا بد من اشتراكها في جزء واما ان يكون الاوسط تاليا في الاول مقدما في الثاني وهو الشكل الاول او
ان يكون تاليا فيهما جميعا وهو الشكل الثاني واما ان يكون مقدما فيهما جميعا وهو الشكل الثالث والشرائط المعتبرة في كل من هذه هي الشرائط المعتبرة

في الحمليات

ولكن في الضرب الاول من الشكل الاول الذي هو اجلى قياسات هذا الباب شك وهو انا اذا قلنا كلما كان الاثنان فردا فالاثنان
عدد وكلما كان الاثنان عددا فالاثنان زوج والمقدمتان صادقتان والنتيجة كلما كان الاثنان فردا فالاثنان زوج وهي كاذبة
والجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها صادقة بحسب الالزام فلذلك النتيجة وان كانت كاذبة في نفسها لكنها صادقة بحسب الالزام
ويجب ان تعلم ان هذه الاقيسة انما تفيد اذا كانت المتصلة لزومية فاما اذا كانت اتفاقية فلا فائدة فيها ومما ذكر في الاقترانات
ما يحصل من اختلاط المنفصل والحملي وذلك على قسمين الاول ان تكون الحملية صغرى والاقرب فيه من الطبع ما كان على منهاج
الشكل الاول وهو ان تكون الحملية موجبة ومحمولها يكون موضوعا لاجزاء الانفصال وتكون المنفصلة كلية ومثاله المذكور في الكتاب
الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد وقد ينعقد القياس هاهنا على هيئة الشكل الثالث لكنه يكون بعيدا عن الطبع فاما على
هيئة الشكل الثاني فلا ينعقد اصلا واما اذا كانت المنفصلة صغرى فالاقرب من الطبع ما يكون على هيئة الشكل الاول ويكون الاقتران
مع حمليات تتعدد باجزاء الانفصال ويكون مشتركة في محمول واحد ويكون اجزاء الانفصال مشتركة في موضوع ولم يحمل اشتراك
مع اجزاء الانفصال وتتحد حملية ومثاله المذكور في الكتاب لكن آ اما ب واما ج واما د وكل ب و ج و د ه فكل
آ ه ثم ذكر بعد ذلك اختلاط الحملي والمتصل وذكر ما يكون المتصلة صغرى والحملية كبرى ويكون الحملية مشاركة لتالي المتصلة
لكونه اقرب هذه القياسات الى الطبع ولاجل تحليل قياس الخلف الى هذا النوع واعلم انه ينعقد فيه الاشكال الثلثة والشرائط
المذكورة هنا معتبرة ايضا هاهنا ويكون النتيجة متصلة مقدمها مقدم الشرطية وتاليها نتيجة التأليف من تاليها والمقترن
الحملية وقد علمت ان المتصلة قد تكون متصلة من متصلتين مثل قولنا ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كانت
الشمس غاربة فالليل موجود ثم اذا ضممنا الى ذلك متصلة من حمليتين يشارك تاليها هذا وهي كلما كان الليل موجودا فالاعشى لا
يبصر نتج متصلة من متصلتين مقدمها مقدم الاولى وتاليها نتيجة التأليف من تاليها المقترن بالمتصلة الاخرى فهكذا ان كانت كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالاعشى لا يبصر هذا ما نقله ايراده في هذا الكتاب من الشرطيات والله اعلم

الى قياس المساواة انه ربما عرض من احكام المقدمات اشياء تسقط ويبنى القياس على صورة
مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب و ب مساو لـ آ فج مساو لـ آ فقد اسقطت منه ان مساوي المساوي
مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع شركة في بعضه **التفسير**
اقول انما اورد قياس المساواة بالذكر لاشتماله على عدة من المباحث الاول اذا كان ج مساويا لب و ب مساويا
لـ آ فالناس يظنون انه يلزم منه ان ج مساو لـ آ وليس كذلك بل اللازم منه ان ج مساو لمساوي آ ثم نضم الى هذه
النتيجة مقدمة اخرى وهو ان مساوي المساوي مساو حتى يلزم منه ان ج مساو لـ آ الثاني ان الاوسط فيه
غير متكرر بل المتكرر بعضه الثالث ان موضوع النتيجة يكون موضوعا في الصغرى ومحمولها يكون محمولا في الكبرى وقد بينا
ان محمول نتيجة القياس الاول من هذا الباب ليس مجرد محمول الكبرى بل ذلك محمول الكبرى مع بعض الاوسط الرابع انه لا اطراد

في باب الموازنة فانا اذا قلنا ج مخالف لـ ب و ب مخالف لـ د لا يلزم ان يكون ج مخالفا لـ د فان مخالف المخالف ربما لم يكن مخالفا
الخاص من استعماله في هذه المادة ايضا نوع اشكال لانه اذا كان ج مساويا لـ ب و ب ايضا مساو لـ د فيكون
ج مساو للمساوي ج ومساوي المساوي مساو وهذا خلف لان المساواة بعد المغايرة ولما كان هذا النوع من القياس مشتملا
على هذه المباحث رأيت افراده بالذكر

اي القياسات الشرطية الاستثنائية

القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل انه ان كانت الشمس
طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان نقول ولكن الكواكب ليست
خفية فينتج ان الشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك واما ان يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منهما فينتج نقيض ما
سواها مثل هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما يتفق منهما فينتج عين ما بقي واحدا
كان او اكثر مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى ينتهي الى استثناء نقيض قسم واحد او يوضع منفصلة غير
حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الاخر مثل قولهم اما ان يكون زيد في الماء واما ان
لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون نباتا لكنه
حيوان فليس نباتا او لكنه نبات فليس حيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز
ان يرتفع الجزءان معا وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال والعناد فحينئذ انما ينتج فيها استثناء العين فيلزم نقيض
التالي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا لكن هذا حيوان فليس بشجر

التفسير

الاستثنائي مؤلف من مقدمتين احداهما لا محالة شرطية والثانية يجوز ان يكون حملية وشرطية لكنها بالجملة وضع احد اجزاء
الشرطية او نقيضه ويلزم من ذلك وضع الجزء الثاني او رفعه فان كان جزء الشرطي شرطيا فهي شرطية وان كان حمليا فهي حملية
فالقياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها منفصلة الى الاخر اقول الاستثنائي اما ان يكون متصلة او منفصلة فان كانت متصلة
فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي لانه متى وجد الملزوم وجد اللازم واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان عدم اللازم
دليل على عدم الملزوم واما استثناء نقيض المقدم لا ينتج اذ من المحتمل ان يكون التالي اعم من المقدم ولا يلزم من عدم الخاص عدم العام
وكذلك استثناء عين التالي لا ينتج اذ لا يلزم من وجود العام وجود الخاص هذا ان كانت الشرطية متصلة فاما ان يكون حقيقية او
لا يكون فان كانت حقيقية فاما ان يكون ذات جزئين او اكثر فان كانت ذات جزئين فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء
نقيض ايهما كان ينتج عين الاخر فيكون هناك نتائج اربع فاما ان كانت ذات ثلثة اجزاء مثل ان نقول العدد اما زائد واما ناقص واما مساو
فاذا استثنيت عين ايهما شئت انتج نقيض البواقي وذلك يحتمل وجهين الاول ان لا تكون النتيجة واحدة بل منفصلة مثل ما اذا قلنا فهو مساو
ينتج فليس بزائد ولا ناقص والثاني ان ينتج نقيض المنفصلة التي تتم من الباقين مثل انه فليس اما زائدا واما ناقصا واما ان كانت المنفصلة غير
حقيقية فان كانت مانعة الجمع فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر لانهما وصفان يمتنع اجتماعهما فامكن الاستدلال بوجود احدهما على انتفاء الاخر

واما استثناء نقيض احدهما لا يكون منتجا لعين الاخر لانهما وصفان يجوز خلو المحل عنهما فلا يلزم من ارتفاع احدهما وجود الاخر واما
ان كانت مانعة من الخلو فاستثناء نقيض احدهما ينتج عين الاخر لانهما وصفان يستحيل خلو المحل عنهما وذلك محال واما استثناء عين احدهما
لا يكون منتجا لانهما وصفان يجوز ان يجتمعا ويجوز ان لا يجتمعا فلا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر وانتفاؤه

اي قياس الخلف قياس الخلف مركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر استثنائي مثاله ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب
صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها او حسنا او بينت بقياس ينتج منه ان لم يكن قولنا ليس
كل ج ب صادقا فكل ج د ثم نجعل هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو بانا نقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم
وهو انه ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق ولما ان القياس المستقيم الجلي كيف يرجع الى الخلف والخلف
كيف يرجع اليه فهو بحث اخر يحفظ الحال فيما يعتقد من التالي في الحملية ولست تحتاج اليه الا ان تصير على نقيض
النتيجة المحالة وتقرنه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المحال على حاله

التفسير

حاصله انه يرجع الى الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين وامتناع ذلك النقيض على حصول النقيض الاخر وتركيبه انما يتم من
قياسين احدهما اقتراني والثاني استثنائي اما الاقتراني فلكن المطلوب انه ليس كل ج ب فنقول ان لم يكن قولنا ليس كل ج
ب صادقا فان نقيضه وهو كل ج ب صادقا وعندنا مقدمة اخرى معلومة الصدق وهي كل ب ا ينتج ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب
صادقا فكل ج ا والقياس استثنائي ثم ان يستثنى نقيض هذه الشرطية فينتج نقيض المقدم وهو ان السالبة الجزئية
التي فرضناها كاذبة ليست كاذبة وقد ذكر بعضهم شكا وقال الخلف ينتقض بلزوم مخالفة فيلزم بطلانه انا اذا بينا ان
انعكاس السالبة العرفية عرفية بالخلف احتجنا ان نبين بالخلف ايضا ان ذلك العكس مطلق مثل انه اذا كان لا شيء من ج ب
ما دام ج فلا شيء من ب ج على الاطلاق والا فبعض ب ج دائما فيوجد شيء هو ب و ج فيكون ذلك الجسم ب وكان ذلك لاجل
هذا الخلف وايضا ان نبين بالخلف انه يمكن عام اذ لو كذب لا شيء من ب ج بالامكان العام صدق نقيضه وهو بعض ب ج
بالضرورة فبعض ج ب وكان لا شيء من ج ب هذا خلف ومعلوم ان القضية الواحدة لها عكس واحد فلما ساعد الخلف على
العكوس الكثيرة كان باطلا وليس لقائل ان يقول انما ساعد الخلف على الاطلاق والامكان العامين لان العرفية داخلة فيهما لانا نقول
الخلف كما ساعد عليهما ساعد على قضية اخرى لا يكون العرفية داخلة فيها هكذا اذا كان لا شيء من ج ب ما دام ج فلا
شيء من ب ج في بعض اوقات كونه ب فان لم يصدق ذلك صدق نقيضه وهو بعض ب ج في ذلك الوقت المعين فيكون
ذلك الجسم ب وذلك الجسم ج وكان لا شيء من ج ب هذا خلف فظهر بطلان قياس الخلف والجواب انا بينا ان
الخلف عبارة عن الاستدلال بامتناع لازم النقيض على امتناعه وامتناعه على صحة النقيض الاخر وذلك انما يستقيم لو صح الطعن
عليه ولكن يجب تقديم مقدمة على حل هذا الشك وهو ان كل ما ينتج شيئا فانه بالنسبة الى ما هو اعم من ذلك الشيء يكون مساعدا
وبالنسبة الى ما هو اخص منه يحتمل ان يكون مساعدا وبالنسبة الى ما يعانده يجب ان يكون معاندا ومعلوم ان السالبة العرفية اخص من المطلقة

العامة والممكنة العامة فالخلف يكون مساعدًا عليها بل الضرب الاول من الشكل الاول اذا ساعد على ان السواد لون فيحتاج الى المساعد
على انه من مقولة الكيف والمساعد على الخاص لو كان مناسبًا للعام والمنافي للعام منافٍ للخاص والموجب للخاص مناسبًا فهذا الخلف وان ثبت
فبان المساعد على انتاج الخاص مساعد على انتاج العام لكن القياس الواحد بصورة واحدة في مادة واحدة لا ينتج اكثر من نتيجة واحدة
والخلف هاهنا افاد انتاج الكثيرة فالجواب ان قياس الخلف له صورة واحدة لانه متى استعمل في مادة واحدة لم ينتج الا نتيجة
واحدة وانك حيثما استندت الى امتناع لازم نقيض العرضية على انتاج نقيضها وبامتناع نقيضها على صدقها لم يلزم من استعمال الخلف
في هذا الموضع الا صدق العرفية ثم لو استعملت صورة الخلف في مادة الامكان واسندت الى امتناع نقيضه على صحته لزم عند
ذلك صدق الامكان فصورة الخلف في المادة الواحدة لا تنتج الا نتيجة واحدة واما في المواد فتنتج نتائج مختلفة لكن لما نتائج الخاص
يجب ان يكون مساعدًا على انتاج العام كما بيناه وكذلك اذا اخذنا القياس مثل الضرب الاول من ضرع على المطلق ان كل انسان نابت
فلا بد وان يكون مساعدًا على انه متحرك بالارادة ولكن لا من ذلك القياس بل بشيء آخر في ذلك الشكل واما ما ينتج العام فيحتمل ان يساعد
على انتاج الخاص ويحتمل ان لا يكون فانا اذا عرفنا بقياس مستقيم او خلفي وجود شيء جاز وجود شيء يعلو تام حتى الشك في ان الوصف
هو اخص منه مثل وجوبه وامكانه ولا بد من قياس آخر في بيان انه ممكن او واجب وبعد ذلك في الشك في كونه جوهرًا او عرضًا فيحتاج الى
قياس آخر يعرفنا كونه جوهرًا وكذلك الى ان ينتهي الى معرفة اخص اوصافه والحاصل انا متى ابطلنا نقيض وصف عام صار ثبوت ذلك
الوصف العام معلومًا وبقي الشك في ثبوت الوصف الخاص فيحتاج الى استعمال الخلف مرة اخرى في اثبات الوصف الخاص ثم بعده في
الوصف الاخص الى ما لا يتناهى وذلك مما لا اختلاف الحال فيه بين المستقيم والخلف فهذا في الوصف الذي هو اعم من النتيجة او اخص منها
فاما ما يكون مناسبًا لها فالقياس المنتج للشيء يجب ان يكون منتجًا لما يعادله النتيجة فان الموجب للشيء يثبت ما يساويه واذا عرفت هذه
المقدمة فنقول الخلف المساعد على ان عكس العرفية عرفية وجب ان يساعد على كون ذلك العكس مطلقًا او وجوديًا لانهما اعم منها
واما اذا اخذنا عكس العرفية وجودية منعكسة وهي اخص من العرفية فقد بينا ان المنتج العام يأبى انتاج الخاص ولكن لا بد
الامتحان حتى انه هل يمكن تصحيح الخلف ومعلوم ان تصحيحه انما يمكن بابطال جميع اجزاء نقيضه مثل ان نقول عكس السالبة
العرفية سالبة وجودية منعكسة والا صدق نقيضها ولزمها اما دوام الايجاب او السلب في بعض اوقات ثبوت وصف الموضوع
وتبين بطلان جميع الاقسام ولكن وان امكن ابطال الموجبة الدائمة لكن لا يمكن ابطال السالبة الدائمة واذا لم يمكن لم يحصل
ذلك العكس سالبة وجودية واما ان اخذنا عكس السالبة العرفية سالبة منتشرة وهي التي يكون سلب محمولها عن موضوعها في
بعض اوقات وصف الموضوع لا في كل الاوقات فهذا يأتي في العرفية التي صححناها بالخلف ولما قام البرهان الخلفي على تصحيح العرفية استحال
ما منه على تصحيح هذه المنتشرة فان هذه المنتشرة انما يمكن تصحيحها بالخلف اذا قدرنا على ابطال اجزاء نقيضها وهي اما دوام سلب المحمول
بدوام وصف الموضوع واما الايجاب الدائم كذلك ولكن لا يمكنها ابطال القسم الاول فاذا تعذر ابطال جميع اجزاء نقيضها استحال تصحيحه
بالخلف وعلى الجملة فالمشكل ابطال بعض اجزاء النقيض واهمال البعض بل الحرص على ابطال البعض ولا حرص ان تمام الخلف لو اهمل

الى ما قلناه لكان يستحق من ايراد هذا الشك وهذا الشك وان كان ركيكًا الا انا اوردناه من المباحث ليفيد زيادة الوقوف
على كيفية استعمال الخلف قال واما ان القياس المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث
يلاحظ الحال ما ينعقد من الشرطي او الحملية ولسنا نحتاج اليه الآن ومداره على اخذ النتيجة المحالة وتقريبه مع المقدمة الصادقة
التي امكن فيها فينتج نقيض المحال على حاله فنقول يجب ان يتميز الفرق بين الخلف والمستقيم انه كيف يرد الخلف الى المستقيم بيان
الاول من وجوه احدها ان الخلف انما يقصد فيه في اول الامر انتاج شيء غير المطلوب وذلك الشيء بين الكذب على الاطلاق او عنده
وبينه وبين خصمه ثم اذا تبين كذبه عاد وانتج كذب ما هو فيه فانتج صدق نقيض ذلك وكان القياس من ورائه وخلفه ولذلك يسمى
هذا القياس خلفًا وثانيها ان المستقيم انما يوجد فيه المقدمات الموافقة للمطلوب بالذات وفي الخلف احدى المقدمتين كذلك
والاخرى نقيض المطلوب وثالثها ان النتيجة غير بينة في اول الامر في القياس المستقيم حتى تم قلنا واما في الخلف فان النتيجة
توضع اولا او يوضع نقيضها واما بيان ان الخلف كيف يرد الى المستقيم فعندما اخذ نقيض النتيجة المحالة وقرنا بالمقدمة الصادقة
ينتج المطلوب مثاله اذا اردنا ان نبين انه لا شيء من ب آ فعلنا ان لم يكن كذلك صدق نقيضه وهو بعض ب آ ثم ضممنا اليه
مقدمة صادقة وهي ان كل آ ج فينتج ان بعض ب ج وهي النتيجة الباطلة فاذا اخذنا نقيضها
وهي انه لا شيء من ب ج وضممناه الى المقدمة الحقة وهي ان كل آ ج ينتج المطلوب بالاستقامة وهو انه لا شيء من ب آ
والحاصل ان الخلف يأتم قياسين الاول من شرطية وحملية متصلة فنتيجته حتى ينتج شرطية فاذا اخذنا النقيض الى هذه النتيجة وضممنا
الى الحملية انتج المطلوب اول قطعه حقيق فلذلك اذا لوحظ الحال ثم نعقد من التالي والحملية واما بيان انه كيف يجب ان يعقد الاستعمال
الى الشكل المستعمل فيه الخلف وتفصيل القول في ذلك مما لا يحتمله هذا المختصر وبالله العصمة والتوفيق

فيه بيان قليل للعلوم البرهانية

اصناف القياسات من جهة موادها وافادتها للتصديق — القياسات البرهانية
مؤلفة من المقدمات الواجبة قبولها كانت ضرورية تستنتج منها الضرورية على كونها ضرورية او ممكنة تستنتج منها
الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات
والمقبولات التي ليست مشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعريات مؤلفة من المقدمات المخيلة
من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف تستقبلها النفس
بما فيها من المحاكاة لا من الصدق فلا مانع من ذلك ويقصد الوزن ولا يلتفت الى ما يقال من ان البرهان والجدل والخطابة

ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها والاندر والشعرية كاذبة ممتنعة فليس اعتبار بذلك ولا اشار
اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هي التي تستعمل المشتبهة ويشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل
التغليط فان كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات يسمى
صاحبها مشاغبيا ممارئيا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم

المفسر

كل قياس مولف من مقدمات واجبة القبول فهو قياس برهاني وان كانت المقدمات ضرورية كانت النتيجة كذلك وان كانت ممكنة
كانت النتيجة ايضا ممكنة وكل قياس مولف من مقدمات مشهورة سواء كانت تلك المقدمات حقة او باطلة او واجبة او ممتنعة او ممكنة
فهو قياس جدلي وكل قياس مولف من مقدمات مظنونة كيف كانت فهو خطابي وكل قياس مولف من مقدمات مخيلة صادقة كانت او
كاذبة فهو شعري والقسمان الحكيم سلفنو تلك المقدمات بسبب حالاتها ومناسبتها فاما الذين جعلوا البرهان من الواجبات والجدل
من الاكثريات والخطابة من المتساويات والشعر من الممتنعات فقد قالوا ما لا يشهد به حجة وانهم ايضا منقول عن صاحب المنطق
ارسطاطاليس واما الاقيسة السوفسطائية فهي التي تستعمل المشتبهات فان كانت تلك المشتبهات مشتبهة القضايا بالواجب فقولها
يسمى صاحبها سوفسطائيا وهو في مقابلة الحكيم وان كانت مشتبهة بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبيا ممارئيا وهو في مقابلة الجدلي

المقاسات والمطالب البرهانية ان المطلوب في العلوم قد يكون غير ضرورية الحكم وقد يكون
غير امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يتعرف عن حال كسوفات الكواكب والقضايا انما هي للجنس
[illegible] ممكنة فالنتيجة الضرورية من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا كما [illegible] من
قول انه لا يستعمل البرهان الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان يصدق [illegible] فان اولى ان يستعمل
الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به واما ما قال ذلك من يحصل الاولين على وجه غفل عنه المتأخرون وهو انهم قالوا
ان المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات
ولم يرد غير هذا واراد ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها او اطلاقها صدق ضروري واذا قيل
في كتب البرهان ضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضرورته ما دام الموضوع موصوفا
بما وصف به لا الضروري الصرف ويستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين الذين قد عرفتهما
الذاتي في المقدمات واما في المطالب فان الذاتية المعقولة لا يطلب البتة وقد عرفت ذلك وقد عرفت حيثما من كتاب [illegible]
واما يطلب الذاتيات لمعنى اخر كما انه قد يطلب ضرورة الحكم كذلك يطلب امكان الحكم ويطلب وجود الحال عن الضرورة
فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري والممكن من الممكن والوجودي من الوجودي اما خلطا على ما فصلنا في المختلطات او من غير خلط
فلا التفات الى قول من يقول المبرهن لا يستعمل الا القضايا الضرورية واما المعتذرون فانهم ذكروا ذلك لانه احد امرين اما
ان المبرهن لا ينتج النتيجة الضرورية الا من المواد الضرورية فاما غير المبرهن فقد يحاول انتاجها من غير الضروري والثاني

ان صدق مقدمات البرهان وضرورتها وامكانها وكونها اقلية او اكثرية فواجب ضروري واعلم ان الضروري في كتاب البرهان اعم
من الضروري في كتاب القياس لان الضروري في كتاب القياس عبارة عن دوام المحمول في جميع زمان ذات الموضوع وفي كتاب البرهان عبارة
عن دوام المحمول بدوام وصف الموضوع سواء كان دائما بدوام وجوده او لا يكون واعلم ان الذاتي قد يراد به المقوم وقد يراد به المحمول الذي من
جوهر الموضوع فاما المعنى الاول فانه يستحيل ان يكون محمولا في النتيجة لان محمول النتيجة يكون محمول الثبوت للموضوع والذاتي بمعنى المقوم يستحيل ان يكون
محمول الثبوت للذات وقد استفيد عن هذه الصورة من الاوائل انا لا نعلم ماهية الموضوع بل انما نعلم بعض عوارضه فعند ذلك يجوز ان يكون
شيء من مقوماته مطلوبا بالبرهان مثل ما اذا طلبنا جوهرية النفس وهي لها من المقومات لكنا لا نعرف من النفس ماهيتها بل انما نعرفها من جهة
بعض العوارض وهو كونها محركة للبدن والجوهرية ذاتية لا لهذا العارض المعلوم بل للمعروض المجهول ففي مثل هذا الموضع يصح ان يكون المقوم
مطلوبا الثاني ان يكون غير مطلوب بل المطلوب نسبته ثبوته مثل ما اذا علمنا ان الانسان جسم لكنا لا نعلم اللمية في حمل الجسمية عليه فنجعل
الحيوان فيه وسطا ففي هذه الصورة ايضا يكون محمول النتيجة مقوما للموضوع واذا عرفت ان محمول النتيجة يمتنع ان يكون ذاتيا للموضوع بمعنى
طرف عندك ان المحمول في كلتي المقدمتين لا يجوز ان يكون ذاتيا بمعنى المقوم اذ الاكبر لو كان مقوما للاوسط والاوسط للاصغر كان الاكبر مقوما
للموضوع فيكون مقوما وذلك قد ابطلناه ولكن يجوز ان يكون محمول احدى المقدمتين مقوما اصغر كان او اكبر

الموضوعات والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او احوالها
وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة ولكل علم مباد ومسائل والمبادي
هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم
تصدر في العلم واما مسلمة في الوقت الى ان تتبين في نفس المتعلم شك فيها والحدود مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة
واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلم وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن
والحدود في اسم الوضع وتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تخص باسم الاصل الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني تسمى
مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها فعن تعديدها
استغنينا لاشتهارها بما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه
من علم اخر

المفسر

اعلم ان العلوم البرهانية لها ثلاثة اجزاء الموضوعات والمبادي والمسائل فالموضوع هو الذي يبحث في ذلك
العلم عن عوارضه الذاتية مثل المقادير فانها موضوع الهندسة والمبادي اما تصورات واما تصديقات اما التصورات
فهي الحدود مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته وحدود اعراضه واما التصديقات فمنها واجبة القبول
وتسمى بكلمة مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في ذلك العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها
مسلمة في الوقت الى ان تتبين في موضع اخر وفي نفس المتعلم فيها شك وتلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب
تخصيصها وان كانت عينيته بذاتها وجب بيانها في علم اخر

في نقل البرهان وتناسب العلوم

اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم اخر اما على التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر
واما على ان يكون الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة جرت بان يسمى الاخص
موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع
الوجهان في واحد ويكون اولى باسم الموضوع تحت مثل المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع
علم اخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم
الحساب واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على انه كثيرا ما يصح
مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني وربما كان علم فوق علم حتى ينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود [illegible]

التفسير موضوعات العلوم اما ان تكون متخالفة بذواتها او بحالاتها والمتخالفة بالذوات اما ان يكون بينها
مداخلة او لا يكون وغير المتداخلة اما ان يكون داخلة تحت جنس واحد او لا يكون فان لم يكن سميت متباينة مثل علم العدد والطبيعي
وان اشتركت سميت متساوية في الرتبة مثل الهندسة والحساب الداخلين تحت الكم والمتداخلة فاما ان يكون احد الموضوعين اعم
والاخر اخص واما ان يكون في الموضوعين شي مشترك وشي متباين مثل الطب والاخلاق والقسم الاول واما ان يكون الاعم جنسا
للاخص او لا يكون وهو مثل الواحد والموجود والذي عمومه عموم الجنس فاما ان يكون النظر في الاخص من حيث صار نوعا مطلقا
ثم طلبت عوارضه الذاتية كالمخروطات التي هي نوع من المجسمات التي هي نوع من المقادير فيكون العلم الناظر في الاخص جزءا من
العلم الناظر في الاعم واما ان يكون النظر في الاخص ليس من جهة انه نوع بفصل مقوم بل من جهة العوارض التي تتبع ذلك الفصل وذلك
اما ان يكون بحسب تجرد نسبة او لا يكون فان لم يكن بحسب تجرد نسبة بل هو هيئة مستقرة في الموضوع فاما ان يكون ذاتيا له ومن هذا الطب
الذي ينظر في بدن الانسان لا على الاطلاق بل من حيث يصح ويزول عن الصحة وهو نوع من موضوع العلم الطبيعي واما ان يكون ذلك [illegible]
مثل النظر في الاكر المتحركة تحت النظر في المجسمات واما ان يكون التخصيص بحسب تجرد نسبة وهو مثل المناظر فان موضوعه الخطوط
المقترنة بالبصر فجعل ذلك موضوعا ونظر في لواحقها اما الذي عمومه عموم اللوازم فهو العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود
واما القسم الذي ليس العام فيه محمولا على الخاص فهو ان يكون الخاص عارضا للشي من انواع العام كالنغم في دخولها تحت موضوع
العلم الطبيعي فانها من جملة عوارض تعرض لبعض انواع موضوع العلم الطبيعي فاذا اخذت من حيث اقترن بها امر عرضي منها ومن جنسها
وهو العدد وطلب احوالها من جهة اقتران ذلك العرض بها لا من جهة ذاتها الجنسية وضع لا تحت العلم الذي موضوعه من جملته
بل تحت العلم الذي منه العارض مثل وضعنا الموسيقى تحت الحساب واما العلوم المشتركة في موضوع واحد فاما ان يكون احدهما
ينظر مطلقا والاخر من جهة مثل الطبيعي الناظر في بدن الانسان نظرا مطلقا والطب الناظر فيه نظرا مخصوصا واما ان يكون
من جهتين مثل الطبيعي والمنجم الناظرين في جسم الفلك من جهتين مختلفتين واذا عرفت ذلك فلنرجع الى الكتاب اذا كان موضوع علم اعم
من موضوع علم سواء كان ذلك العموم والخصوص حقيقيا مثل النوع والجنس او غير حقيقي مثل ان يتقيد الموضوع بقيد عرضي يصير

نسبته الى الخاص واقسام ذلك ثلثة على ما عرفته فان الاخص يسمى موضوعا تحت الاعم مثال الاول وهو الذي يكون الخاص نوعا
للعام علم المجسمات تحت الهندسة ومثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وهذا هو الذي يكون التخصيص بسبب هيئة مستقرة
في جوهر الموضوع غير ذاتي له قوله وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الوضع يريد به ان موضوع المناظر هو الخطوط المقترنة
بالبصر والخط نوع من موضوع الهندسة والاقتران بالبصر ايضا عارض مخصص فقد اجتمع في المناظر كون موضوعه نوعا لموضوع الهندسة
وكونه مخصصا بقيد عرضي واذا كان احد هذين الشيئين يجعل العلم تحت غيره فعند اجتماعهما كان ذلك الدخول اولى قال
وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم اخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا
تحته مثل الموسيقى تحت الحساب يريد به ان موضوع الموسيقى هو النغم ومعروض النغم هو الصوت الخارج عن موضوع
الحساب وهو الكم المنفصل لكن لما كان الصوت لا يصير موضوعا للموسيقى الا عند عوارض مخصوصة من باب الكم المنفصل [illegible]
جعل الموسيقى تحت الحساب قال واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الذي فوقه
فوقه على انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي الاسفل اقول لما فرغ عن بيان موضوعات العلوم شرع
في بيان مباديها وهي اما ان يكون بينة بذاتها او يكون محتاجة الى البيان والمحتاج الى البيان لا يبين في نفس ذلك العلم لان مبدأ العلم هو الذي
تنبني عليه مسائل ذلك العلم فلو تبين في ذلك العلم كان مبنيا بنفسه وذلك محال بل انما يبين في علم اعلى منه وذلك في الاكثر لان الاعم
اعرف عند العقل وقد يتبين نادرا في العلم الاسفل منه ثم انه اما ان يكون بينا بنفسه في العلم الاسفل وان احتاج الى بينة
من اخرى في العلم الاعلى ويحتاج ان يبينه بمسئلة اخرى قال وربما كان علم فوق علم حتى ينتهي الى العلم الذي موضوعه
الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى اقول كما ان الشي يرتقي عاما بالنسبة
الى المختص خاصا بالنسبة الى ما فوقه الى ان ينتهي الى ما هو اعم الامور كذلك القول في موضوعات العلوم واعم الموضوعات هو
الموجود والعلم الباحث عن لواحقه الذاتية هو الفلسفة الاولى الى برهان لم وبرهان ان
الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان
برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معطي للسبب وان
لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان
ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه وان الاوسط في برهان ان ربما كان معلولا لنسبة حدي
النتيجة وهو معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا سمي دليلا مثال ذلك في الاول ان كسوف القمر كان
فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لان الكسوف القمري موجود فاذا الارض متوسطة واعلم ان استنادا الحد الاوسط
ومن شان التوسط بالكسوف الذي هو معلول التوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فيبين الكسوف بيان توسط
الارض وانت يمكنك ان تقيس ما استعملنا من المثلين بحدود مشتركة ولكن الحد الاصغر محمولا والحدان الاخران [illegible]

غاررة بالحمية وحمى غب والمعلول منها القشعريرة واعلم انه لا سواء كان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلولا له مطلقا وفي كل انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر

لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر

المفسر الحد الاوسط اما ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر واما ان لا يكون علة له فان كان فهو برهان اللم لانه كما اعطى لمية حمل الاكبر على الاصغر في الذهن اعطى لمية حمله عليه في الخارج وان لم يكن كذلك بل اعطى لمية التصديق دون لمية الحكم فهو برهان الان فان كان الاوسط مع ذلك معلولا للاكبر فذلك يسمى دليلا مثال الاول هذه الخشبة مستها النار فتكون محترقة مثال الثاني هذه الخشبة محترقة فقد مستها النار ولنمثل للنوع الثاني من برهان الان بمثال آخر لان الوسط فيه ليس معلولا بل ملازما لهما فنقول القمر كسوفه يجري والارض متوسطة بين الشمس والقمر فقد استدللنا بالكسوف على التوسط والمستثنى يجري مجرى الحد الاوسط لانه هو الذي يستدل به على المطلوب واما اذا قلنا ان كانت الارض متوسطة بين الشمس والقمر فالقمر منخسف كان ذلك برهان اللم لانا استدللنا بالعلة على المعلول والمثال المورد من الجانبين هذا الشخص محموم حمى غب وكل من به حمى غب فله قشعريرة عارضة فقد استدللنا بالحمى التي هي علة القشعريرة عليها واما ان استدللنا بالقشعريرة على كون الحمى غبا كان ذلك برهان الان واعلم انه ليس من شرط كون البرهان برهان اللم ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لحصول الاكبر في الاصغر وان لم يكن علة له مطلقا فانا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمي لان الحيوان علة لحصول الجسمية في الانسان وان لم يكن علة مطلقة لحصول الجسمية قال بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ان يكون علة لوجود الاكبر مطلقا اراد ان يذكر ذلك تقريرا وتأكيدا فزعم ان البرهان قد يكون لميا مع ان الاوسط يكون معلولا للاكبر وذلك عندما يكون الاوسط المعلول للاكبر علة لحصول الاكبر في الاصغر واعلم ان كون الاوسط معلولا للاكبر لا ينافي كونه علة لحصول الاكبر في الاصغر فان حصول الاكبر في الاصغر عارض من عوارض الاكبر ومن الجائز ان يكون معلول الشيء يعطي لعلته صفة اخرى فان حركة النار مثلا معلولة لطبيعتها ثم قد تصير علة لحصول طبيعتها عند الشيء الذي يكون ماسته ولذلك يجعل الحركة حدا اوسط لحصول الاكبر دون نفس طبيعة النار فان نفس طبيعة النار لا تكون علة للاحتراق بذاتها الا بتوسط معلول هو مماستها بالمحرق او حركتها اليه

الى المطالب من امهات المطالب

مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد طرفي النقيض ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل ولا بد من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذ لم يدر ما يدل عليه الاسم المستعمل جز المطالبة مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم فاذا صح للشيء صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسما ان كان يجوز ومنها مطلب اي شيء الشيء وهو مما تعد ايضا في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه ومنها مطلب لم الشيء وكانه يسال عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق لجواب هل فقط او يسال عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو التصديق بذلك فقط وكيفما كان يطلب سببه

في نفس الامر ولا شك في ان هذا الطلب بعد هل الشيء في المرتبة بالقوة او بالفعل ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية ليست من امهات المطالب بل يتكلم ان تعد منها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذ يقوم لذلك كيف واين ومتى ولم يعلم نسبتها الى الموضوع حالة ان لم يقطن ان الكل يقوم ذلك الطلب مقام هذا وان كان مطلقا لها ونحا عما عداه

المفسر اقول المطلوب بهل اما وجود الشيء واما وجود صفة الشيء فالاول يسمى الهل البسيط والثاني الهل المركب ومنها مطلب ما فانه تارة يطلب به مفهوم الاسم وتارة يطلب به الماهية والحقيقة وهو عند ما يطلب به مفهوم الاسم مقدم على مطلب الهل لان اللفظة ما لم تفهم معناها لا يمكن السؤال عن ثبوته وعدمه فاما عند ما يكون طالبا للماهية فانه متأخر عن الهل لان الشيء ما لم يكن له ثبوت لم يكن له حقيقة وماهية وقوله ولا بد من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذ لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جز المطلب مفهوما معناه انك اذا قلت هل الانسان موجود فصيغة الانسان هاهنا جزء هذا الطلب لكن انضفت اليه هل حين ما قلت هل الانسان موجود فمتى كان الاسم الموضوع امرا ما اضيف اليه هل مجهولا كان مطلب ما مقدما على مطلب هل ومنها مطلب اي شيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه ومنها مطلب لم الشيء وهو طالب اما لمية التصديق او لمية الوجود على ما فصلناه وهو بعد مطلب هل واما سائر المطالب مثل كيف واين ومتى فان كان ما عنه السؤال من الكيف والكم والاين والمتى معلوم الماهية مجهول النسبة الى الموضوع كان مطلب الهل قائما مقامه مثل ان يقال هل زيد اسود وهل هو طويل او هل هو في الدار واما ان كان مجهول الماهية كما هو مجهول النسبة لم يقم مطلب الهل مقام هذه المطالب لكن هذه من قبيل الامهات والله ولي التوفيق انه هو المستعان وعليه التكلان

القياسات المغالطية

ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته وهو ان لا يكون على شكل منتج او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب وقد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون قياسا بحسب مادته اي انه يجب اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته واذا سلم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياسا ولكن غير واجب تسليمه فاذا روعي فيه تشابه احوال الاوسط في المقدمتين واحوال الطرفين منهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول فان كان قياسا في صورته ووجد عرضا لفرق منهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل وذلك اذا كان حد ان مترادفان وذا القياس هما اسمان لمعنى واحد والواجب ان يكون محذوفة المعاني فاذا روعي من القياس صورته ثم ما اشترطنا ليسلم احوال مادته لم يقع غلط من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول وهذا واما ان يقع الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها

او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما قد يقع من لفظ الجميع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل
واحد ما للكل وما يكون للكل ما لكل واحد واستحق ان من الكل وكل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل
تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق فكان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان نقول كان امرؤ القيس شاعرا
صح ان امرؤ القيس كان مفردا وان امرؤ القيس شاعر مفردا فيحكم بان الميت شاعر وايضا اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا
صح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرؤ القيس شاعر وانه جيد يصح على
الاطلاق وكيف يثبت انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا يناسب ما يكون من الغلط بسبب المعنى من وجه
ولكنه يشترك من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب
ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اللاحق للشيء مكان الشيء واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واغفال
توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك فيجد اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره او هيئته او تصريفه
وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اللاحق للشيء
مكان الشيء واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس وسوء التحصيل
بالقياس ونقيضه وان شئت فادخل اشباه الاعراب والبناء واشباه الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية ومن عرف
ان المعنى في جميعها علة الغلط ثم راعى اجزاء القياس من معاني الالفاظ وراعاها وتوابعها ولم يخل بها فيما تكرر في المقدمتين او تكرر
في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس وعلم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما
يعده على نفسه معاودا ومراجعا فغلط فهو اهل ان يجر الحكمة ويعلمها وكل ميسر لما خلق له وبالله التوفيق

التفسير

اعلم ان الغلط اما ان يكون واقعا في صورة القياس او في مادته او فيهما جميعا واما ان لا يكون في شيء من ذلك غلط ولكنه لا يكون
منتجا للمطلوب بل لنتيجة اخرى فيظن انها في الظاهر انها هي النتيجة المطلوبة والشيخ بدأ بما يكون الخلل من جهة الصورة وهو ان لا
يكون على شكل منتج وهذا الكلام يتناول لما لا يكون على هيئة احد الاشكال الثلثة او ان كان على هيئتها لكنه لا يكون عقيمة وذكر بعد
ذلك ان يكون قياسا في صورته لكنه منتج غير المطلوب وقد وضع فيه ما ليس بعلة علة والاولى ان يجعل ذلك من باب الغلط في صورة
القياس فانه ليس في صورته ذلك خلل بل يجب ان يورد في القسمة كما فعلناه ثم ذكر بعد ذلك ما يكون الخلل في المادة وهو ان يكون بحال
متى اصلحت مادته لحلت صورته وادا سوعد على التكذيب بانها الباطلة المذكورة فيه ولزمت النتيجة لزم عنه وقيل ذلك
يكون قياسا في صورته لا يكون قياسا حقيقيا وقد عرفت الفرق بينهما حيث بينا ان الشرط في القياس ليس كونه بهيئته مسلمة
في نفس الامر بل ان يكون بحال متى سلمت لزمت عنها النتيجة ثم قال ووضعها ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة
على المطلوب من هذا القبيل اقول هذان الوجهان وان كانا داخلين في باب ما يكون الغلط في مادة القياس لكن قول الشيخ
انهما من هذا القبيل ليس الغرض منه دخولهما في هذا الباب بل الغرض منه ان القياس المختل المادة كانه بحال متى سلمت

مقدماته لزمت النتيجة فكذلك المصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة علة وان كانا مختلين لانهما بحال متى سلمت مقدماتهما
علم انهما لزمت النتيجة لان المصادرة على المطلوب انما يكون اذا كان يحيط في المطلوب اثنان فيجعلان بمنزلة امرين
متباينين وهذا وان كان باطلا لكنه يبقى يوجد عليه لزمت النتيجة قال فاذا ابتدعى من القياس صورته ثم ما اشتملنا
التبعض احوال المادة لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول ثم به
انا اذا حصلنا الصورة ولم نلتفت في اللفظ والعبارة الى المادة الى استحال وقوع الغلط من الوجهين المذكورين ثم انه بعد ذلك شرع
في انواع الغلط في المقدمات وجملة القول ان المقدمات اما ان تكون صادقة او كاذبة فان كانت صادقة فاما ان تكون غير النتيجة
او لا تكون فان لم تكن واما ان يكون معرفتها موقوفة على معرفة النتيجة او لا يكون وان لم يتوقف فاما ان يكون اخفى من النتيجة
او لا يكون وان لم يكن اخفى فاما ان يكون مناسبة للنتيجة او لا يكون فاذا الخلل في المقدمات اما لانها والا لكونها عين
النتيجة او لكونها محتاجة الى النتيجة او لكونها اخفى من النتيجة او لكونها غير مناسبة لها فاذا لم يوجد شيء من ذلك
كانت المقدمات مقدمات صادقة فحاصله المطلوب متقدمة عليه في المعلومية مناسبة له ولا شك انه يجب ان يتحصل فاما ان
كان الخلل بسبب الكذب في المقدمات فيجب ان نعلم ان ذلك لاشتباهها بالصادقة فان الذهن السليم لا يصدق الباطل الا
لاشتباهه بالحق وذلك الاشتباه اما ان يكون بسبب المعنى او بسبب اللفظ والذي بسبب اللفظ فاما ان يكون عند بساطته
او عند تركيبه والذي بسبب بساطته فاما ان يكون في جوهره او في هيئته والذي يكون في جوهر اللفظ فهو ان يكون اللفظ
مشتركا بين معنيين والحكم الثابت لاحد معنييه يحكم به على الاخر بسبب اشتراك اللفظ والذي بسبب الهيئة كاللفظ المشترك
بين الفاعل والمفعول كالقائل الذي صيغته صيغة الفاعل وليس له فعل فيظن من جهة الصيغة ان القائل له فعل وقوله فقد
يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او تركيبها معناه ما ذكرنا واما اصناف التركيب فقد ذكر جملتها
في النهج السادس في تعريف القضايا المشتبهة وذكر ههنا ما يقع الانتقال من لفظة الجمع الى لفظة كل واحد ومن لفظة كل
واحد الى لفظة الجمع والفرق بينهما ظاهر فانه قد يصدق على الاحاد ما لا يصدق على الكل وكيف وكل واحد محكوم عليه بانه واحد
والكل غير محكوم عليه بذلك قال وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون عند الاجتماع صادقا فيظن
انه كيف فرق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقول كان امرؤ القيس شاعرا صح ان امرؤ القيس كان مفردا وان امرؤ القيس
الميت شاعر مفرد فيحكم ان الميت شاعر وايضا اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما
كان الانتقال على العكس وهو انه اذا صح ان امرؤ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق كيف يثبت شاعر جيد اي في الشاعرية
وهذا ايضا يناسب ما يكون من الغلط بسبب المعنى ولكنه يشركه من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة اللفظ اقول
حاصل هذا الكلام انه قد يصدق على الموضوع الواحد محمولان عند الانفراد ويكون كاذبة عند الاجتماع وقد يصدق عند الا

اجتماع

وكونه كاذبة عند الافراد وقال في الشفا هذه ايهامات غريبة واما عند التحقيق فليس الامر كذلك اما في الاول
فلانا اذا قلنا امرو القيس كان شاعرا فلفظة كان هاهنا ماخوذة على انها رابطة والروابط لا دلالة لها بنفسها فلا يجب
ان يوخذ في حال التفريق على انها كلمات مستقلة بالمحمولية فان لم توخذ لفظة كان رابطة بل اخذت دالة على الكون
والمحمول حتى كانه قال امرو القيس حصل ووجد وهو مع ذلك شاعر كذب في ذلك مفردا ومركبا فظهر ان الغلط فيه بسبب
انهم اخذوا صيغة كان بانه رابطة وبانه كلمة بمعنيين مختلفين وايضا فلانهم علموا ان المعدوم لا يحمل عليه شي فاذا قلنا امر
القيس كان شاعرا لم يكن حقا على معنى ان امرا القيس شي يوصف انه كان شاعرا بل على ان الحال التي من امري القيس خارجا لكن
ان يقترن به صفة الشاعرية في الزمان الماضي فهذا التقرين ايضا ممكن في الحال واما قوله الخمسة زوج وفرد لم يعن به
ان الخمسة محمول عليها الزوجية والفردية فلذلك كاذب عند الافراد وعند الاجتماع اعني به ان فيها الزوج وفيها الفرد
وذلك صادق عند الاجتماع والافراد وقولهم ان تصدق المحمولات عند الافراد دون ان تصدق عند الاجتماع مثل ما اذا صدق انه
شاعر وصدق انه جيد لا يلزم صدقهما عند الاجتماع فهو ايضا ضعيف لانه عند ما حمل عليه الجيد لم يحمل عليه ذلك
كيف اتفق بل على انه جيد اما في شي مبهم او شي معين مثل الخياطة فاذا جمعنا المحمولين وعنيت عند الجمع ما عنيت
في التفريق لم يعرض كذب فان امرا القيس شاعر جيد في شي مبهم او في الخياطة ولا يلزم ان يكون جيدا في الشاعرية لانك
حين ما حملت عليه الجيد حملت عليه الجيد لا في الشاعرية فينبغي ان يكون المحمول عند الاجتماع كذلك اعتبر ومن اراد
الاطناب في هذه المواضع فليرجع الى كتاب الشفا فطوبى له او ورد هذا الكلام هاهنا على حسب العرف والعادة او اذا الحق
ما ذكره في الشفا ولما فرغ عن عد انواع الغلط الواقع في المقدمات بسبب اللفظ شرع فيما يكون بسبب المعنى فمنها
ما يكون بسبب ايهام العكس مثل ما اذا قلنا المقدمات الصادقة نتيجتها صادقة فيظن ان عكسه صادق حتى يكون
كل ما ينتج الصادق فهو صادق ومنها ما يكون بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات مثل ما يعتقد ان السقمونيا مبرد
بالذات وانما هي بالعرض لانها المسخن بالذات فيعرض البرودة عند زوال المسخن ومنها ما يكون بسبب اخذ جزء
الشي مكان الشي اذ يجوز ان يكون حكم الذي جزء كالحكم المحمول في الخصوص والعموم فاذا حكمنا على الاجزاء بالحيوان ان
يكون حيوانا وجب ان نحكم على مجموعه وهو الانسان بذلك ومنها ما يكون بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل مثل الحكم
بوجود النقطة في الدائرة لامكان خصوصها فيها ومنها ما يكون لاغفال توابع الحمل واذا اغفلنا جهاتها او روابطها او اسوارها عرض
غلط لبيس ثم لما فرغ من هذه الاصناف اعادها على سبيل التعديد ثم قال بعد ذلك وان شئت عادل الاشتباه في الاعراب
والبنا واشتباه الشكل والاعجام اقول مثال الاول ان يقال غلام حسن بسكون الكلمتين فانه يحتمل حسن النعت والاضافة
واما اشتباه الشكل فكما كما عليه الحكيم فهو كما علمه والحليم يعرف الجرو وقد عرفت كل ذلك في النهج السادس ثم ذكر ان كل من يعتبر
بالالفاظ وحافظ على الشرائط المعتبرة في صورة القياس ومادته وعرض ذلك على نفسه مرات كثيرة ثم غلط فهو جدير

ان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له

هذا آخر المنطق وبالله التوفيق

الامكان الخاص قال صاحب الكتاب النتيجة موجبة جزئية ممكنة عامة لان عكس الصغرى وجعلها كبرى يرجع الى الاول فينتج
لا شئ من آ ج بالامكان الخاص والسالبة الممكنة الخاصة لا تنعكس الا اذا قلبت الى الايجاب ثم تعكس موجبة جزئية ممكنة عامة فلو ان
كانت الصغرى مطلقة منعكسة وهي محتملة للضرورية والوجودية فيقدر كونها ضرورية لكون النتيجة ضرورية لان عكس السالبة
فيصير بالضرورة لا شئ من ب ج ونضمها الى الكبرى هكذا كل آ ب بالامكان والضرورة لا شئ من ب ج فبالضرورة لا شئ من آ ج
فالضرورة لا شئ من ج آ ويقدر كون المطلقة وجودية منعكسة كانت النتيجة جزئية موجبة ممكنة عامة واذا كانت النتيجة
سالبة ضرورية جزئية وتارة موجبة ممكنة كان عقيما فالحاصل ان الصغرى ان كانت مطلقة منعكسة كان القياس عقيما وان كانت
وجودية منعكسة لم يكن عقيما واعلم ان ذلك بنا على ان الصغرى السالبة الوجودية تنعكس وجودية صرح بحتى يقال ان النتيجة
الحاصلة منه ممكنة خاصة تحديد تنقلب ممكنة جزئية عامية وحيث بينا ان عكس الوجودي مطلق منعكس ويبطل هذا الفرق بل
الحق ان هذا الاختلاط غير منتج للعلة التي ذكرناها في باب الاختلاطات فالحاصل في اختلاط الممكن والمطلق ان الكبرى اذا كانت
سالبة مطلقة كان منتجا لكن بيانه بالطرق المذكورة وان كانت الكبرى موجبة مطلقة كان منتجا لكن ليس بالعكس واما ان كانت
الكبرى ممكنة فانه لا ينتج اصلا اقول الشيخ ان كانت الكبرى ههنا سالبة من باب المطلق المذكور يرجع بالعكس الى الشكل الاول
او الخلف فانتج لكن النتيجة التي عرفتها في الشكل الاول معناه ان الكبرى ان كانت مطلقة سالبة منعكسة رجع عند العكس الى الشكل
الاول وكانت النتيجة ممكنة عامة وان كانت السالبة المنعكسة وجودية كان عكسها في المشهور وجوديا وكانت النتيجة ممكنة
خاصة وفي التحقيق كان عكسها مطلقا منعكسا وكانت النتيجة ممكنة عامية وقوله وان لم تكن سالبة بل موجبة لم يكن قياسا لما ظهر
لما بينا من ذلك ما يكون منتجا وقوله الا في تفصيل لا يحتاج اليه ههنا فهو ان يكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة
فيه وان كان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشئ ج فيكون فيه وجوبا او لا يكون والآخر في غير ذلك من ج دائما ما دام
موصوفا بذلك ومثاله ان احدى المقدمتين اذا كانت مطلقة منعكسة او وجودية منعكسة كان الاوسط لا محالة دائما بدوام
وصف الموضوع فالمقدمة الاخرى اذا كانت ممكنة خالية عن الضرورة المطلقة والمقيدة او كانت وجودية من جنس لا تنعكس
وهي التي لا يكون المحمول في بعض اوقات وصف الموضوع فحينئذ يكون الاوسط بالنسبة الى احد الطرفين دائما بدوام الوصف الذي
جعل معه موضوعا وبالنسبة الى الطرف الآخر غير دائم بل في بعض الاوقات فذلك يوجب تباين الطرفين اذ لو لم يتباينا لكانت تلك الضرورة
المقيدة حاصلة للطرفين ويمكن ان تبينا ان هذه المباينة انما تلزم اذا كانت المطلقة كبرى اما اذا كانت صغرى فلا يلزم ذلك قال
يجب ان تقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة او لا اذا كانت احدى المقدمتين ضرورية والاخرى وجودية
او ممكنة كانت النتيجة مثل العلة التي ذكرناها الآن لان الاوسط بالنسبة الى احد الطرفين ضروري وبالنسبة الى الطرف الآخر
غير ضروري فالضرورة ثابتة في احد الطرفين دون الآخر والا لاستحال الخلاف بينهما في ثبوت الضرورة وعدمها قال بعد
ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة الى آخر الباب اقول المختلطتان السالبتان اذا كانت احديهما ضرورية والاخرى ليست ضرورية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون والتوفيق انه هو اهل التحقيق

هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق
وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشرطه
في آخر هذه الاشارات

النمط الاول في تجوهر الاجسام

التفسير

النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما خص ابواب المنطق بالنهج وابواب الطبيعي والالهي بالنمط لان المنطق تعليم طرق الحد
والبرهان فكانت تلك الابواب انهاجا واما ابواب الطبيعي فهي مقصودة لذاتها فكانت انماطا واما التجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشئ
جوهرا والجوهر يراد به الموجود لا في موضوع وقد يراد به ذات الشئ وحقيقته كما يقال الجوهر السواد اي ذاته وليس المراد من التجوهر
صيرورة الشئ جوهرا بالمعنى الاول لانه بالمعنى الاول اما ان يكون جنسا للجسم على ما هو المشهور بين الحكماء اولا زما لما هيته على ما هو
الحق وعلى التقديرين فان الجسم لا يخلو عن الجوهرية لا في الخارج ولا في الذهن وصيرورة الشئ شيئا آخر عبارة عن اتصافه بذلك الشئ بعد
ان لم يكن موصوفا فثبت انه ليس المراد من التجوهر المعنى الاول بل المراد منه المعنى الثاني وهو تحقق حقيقة الجسم وتكون ماهيته وذلك
لان الجسم ماهية مركبة من اجزاء التي لا تتجزى عند بعضهم ومن الهيولى والصورة عند الشيخ وكل ماهية مركبة فانما تتم وتتحقق عند
اجتماع اجزائها ولما كان غرض الشيخ من هذا النمط بيان الامور التي من اجتماعها تحققت ماهية الجسم لاجرم ترجمه بتجوهر الاجسام اي
هو نمط مشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم عن ما هي من المقومات ثم اعلم ان المسائل الاصلية التي يشتمل عليها هذا النمط يا فا في ابطال الجزء
الذي لا يتجزى ب في بعض تفاريع نفي الجزء ج في اثبات الهيولى د في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة ه في استحالة تخلي الصورة الجسمية
عن الهيولى و في استحالة تخلي الهيولى عن الجسمية ز في استحالة تخلي الهيولى عن الصورة النوعية ح في كيفية تعلق كل واحد من
الهيولى والصورة بالاخرى ط في احكام المقادير ي في امتناع تداخل المقادير يا في امتناع الخلاء يب في اثبات الجهة فهذه هي المسائل
الاصلية في هذا الباب وكل واحد منها مشتمل على عدة فصول على ما سيأتي شرحها وكيفية ارتباطها

المسئلة الاولى

في نفي الجزء الذي لا يتجزى وفيها فصلان من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ينظم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها
الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب
يحجب الطرفين عن التماس ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه
ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانه بحيث لو جوز محوز مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما واحدا فيستهم لاحد
لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء الموهم للمداخلة يوجب ان يكون
ملاقي الوسط ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب وسط
وطرفين ولا ازدياد حجم واذا كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند بعضهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بلا فراغ في التفسير
المقصود من هذا الفصل ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما تتم من اجتماع اجزاء متميزة كل واحد منها لا يتجزى ومعلوم ان الكلام في ذلك الاكثر

والالهي ٥
انما ٦
(وهم واشارة) ٧

سلبان بنتيجة ضرورية فان ب اذا كان ثبوته للجيم اولما بالفرض حتما غير ضروري وثبوته للالف اولما بالفرض الغير ضروري واجب
ان يكون بين الالف والجيم تباين ضروري لا يدخل احدهما في الاخرى ولكن ذلك الدخول ممكنا واعلم ان هاتين المقدمتين وان
كانتا غير مختلفتين في الكيفية ظاهرا لكن الاختلاف حاصل في التحقيق لان ضرورة ثبوت ذلك المحمول حاصلة لاحد الطرفين
بالضرورة ومسلوبة عن الطرف الآخر فانا يمكننا ان نقول بالضرورة كل آ ضروري له ب وبالضرورة لا شيء من ج ضروري
له ب ينتج فبالضرورة لا شيء من ج آ فالحاصل ان انتاج هذا عند التحقيق قياس مركب من قضيتين ضروريتين مختلفتين
في السلب والايجاب ولولا ذلك لم يكن القياس منعقدا في هذا الشكل

الشكل الثالث

الشرط في كون
قياس هذا الشكل منتجا ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها كلية ايهما كان فانه لم نعلم ان قرانها احد يكون
لكن النتيجة تشترك في انتاجها جزئية ولا يجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون
كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان نعكس الصغرى فاجعل هنالك عبارة في المركبات من هذين
واما اذا كانت الكبرى جزئية لم نستعمل عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا قرنت بالاخرى كان اقتران جزئيتين
فلم يجب الانتاج بل نعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت واعلم ان العبرة في الجهة المختلطة وفي التي غير في الشكل الاول على ما اسرنا اوردنا ما الكبرى لان
الصغرى لما وجب ان تنقلب بعينها في الجهة في الشكل الاول لم يجب ان يكون عكسها لمثلها على ما علمت فلم يتبين من
ذلك ان النتيجة مثل الكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يتبين بعكس الكبرى فيتبين ذلك بالافتراض بان
نفرض بعض ب الذي هو آ جزئي كونه د فيكون كل د آ فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج فكل د ج ونقرن
اليه وكل د آ فينتج بعض ج آ والجهة فيما يوجبه جهة قولنا كل د آ الذي هو جهة بعض ب آ والذي يخالف
الحكم جهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها بعكس فيكون
الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاهم ونبين ما يبين
بالعكس وذلك حيث تكون الكبرى سالبة جزئية فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يقترن قياسا بل انما يبين
بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فبان نقول ان لم يكن ليس بعض ج آ فكل ج آ وكان كل ب ج فكل ب آ وكان
ليس كل ب آ هذا خلف واما طريق الافتراض فبان نقول ليكن البعض الذي ليس آ هو د حتى يكون لا شيء من
د آ ثم يتمم ويعتبر في الجهات ما يوجبه الكبرى ايضا فيكون قرائنه آ من كليتين موجبتين ب من
موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من
جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه يورد خاصية
والله العصمة والتوفيق

التفسير

اقول الاوسط في هذا الشكل موضوع
للاكبر والاصغر وكل محمولين يجتمعان في شيء واحد فقد التقيا في ذلك الشيء وذلك يقتضي حمل احدهما على الآخر ولكن الجزان

الناقص

حقيقة

لا بعد الكلام في تعريف حقيقة الجسم اولا ونحن نقدمه على التفسير بحثين البحث الاول في تعريف الجسم الجسم
يقال عند الحكماء باشتراك الاسم على شيئين احدهما الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا القوائم وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزية في ثلث جهات والجسم بهذا المعنى عرض واعلم ان الجسم
بالمعنى الاول مما لا نزاع فيه واما المعنى الثاني فبيان كونه مغايرا للجسم بالمعنى الاول ان القطعة من الشمع اذا شكلتها باشكال مختلفة
فان جسمية تلك الشمعة باقية بعينها مع ان المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها والباقي غير الزائل فاذا الجسمية مغايرة للمقدار وهذا
الفرق انما يصح بعد ثبوت ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى لانه على تقدير ان يكون الامر كذلك ان تزايد
المقادير عليه عبارة عن انضمام بعض تلك الاجزاء من سمت الى سمت آخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤتلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا
جعلناه مثلا كرة كان ثخنه اعظم مما جعلناه صفيحة وذلك الثخن قد بطل عندما جعلناه صفيحة فوجب ان يكون ذلك الثخن الذي
هو المغاير للجسمية الباقية فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي واعلم ان ما قلناه في تعريف الجسم الطبيعي انه الجوهر
الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة رسم لا حد لانا بينا في سائر كتبنا ان قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم لا قول الاجناس وبتقدير
كون الجوهر جنسا فامكان فرض الابعاد الثلثة فيه لا يمكن ان يكون جزءا مقوما لماهية الجسم من وجهين الاول ان قابلية الشيء
للشيء ليست امرا وجوديا اذ لو كانت امرا وجوديا لكانت اما ان تكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا كانت قابلية المحل للحال جوهرا مباينا (لا نحاله)
عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية المحل للحال نسبة مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشيء الى الشيء مستحيل ان تكون مباينة
عن كل واحد من الشيئين وان كانت عرضا كان المحل قابلا لتلك القابلية فتكون قابليته لتلك القابلية عرضا آخر ويلزم التسلسل والثاني
ان قابلية الشيء لشيء آخر نسبة لذلك القابل الى ذلك المقبول وانتساب الشيء الى الشيء متاخر عن ذات كل واحد من المنتسبين فاذا قابلية
الجسم للابعاد الثلثة متاخرة عن ذات الجسم وذات كل شيء متاخر عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم للابعاد من مقومات الجسم
لزم تاخر هذه القابلية عن نفسها بمرتبتين وذلك محال فثبت ان هذه القابلية يتعذر ان تكون صفة ثبوتية لا يجوز ان تكون جزءا
من ماهية الجسم فظهر بهذا فساد ما يجري في الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية

البحث الثاني

في ابطال الجزء الذي لا يتجزى لما عرفت ان الجسم يقال بالاشتراك على امرين احدهما جوهر والآخر عرض فاعلم ان المقصود من هذا الفصل
بيان ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من اجزاء لا تتجزى ولا بد اولا من تفصيل المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركبا من اجسام مختلفة (اما)
الصور مثل بدن الحيوان او من اجسام متشابهة الصور كالسرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد اذا اخذ فذلك فنقول الاجسام (الاجسام)
المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك الاجسام المفردة التي تركبت واما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب (منها)
المقولة فيه ان يقال لا شك ان الجسم المفرد قابل للانقسامات ولا يخلو اما ان تكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل
او لا يكون على التقديرين فاما ان تكون تلك الانقسامات متناهية او غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم احتمالات اربع لا مزيد عليها
فالاول ان يقال الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد منها لا يقبل التجزية بوجه وتلك الاجزاء متناهية في العدد والثاني

ان يقال الاجسام مؤلفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية بالعدد الثالث ان يقال الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع ان تلك الانقسامات الممكنة متناهية الرابع ان يقال ان تلك الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع انها غير متناهية والحق عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه من هذا الفصل ابطال القسم الاول واعتمد في ابطاله على الحجة المشهورة وهي ان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا تقبل التجزية لكان الجزء المتوسط بين جزئين يلاقيانه اما ان يمنع الطرفين عن التلاقي او لا يمنعهما لكن القسمين باطلان فالقول بتاليف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى باطل اما الشرطية فلا شك في صحتها انما الشك في افساد قسمي التالي فاما بيان فساد القسم الاول وهو ان يقال يمنع الطرفين عن التلاقي فانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي منه يلاقي ما على احد طرفيه غير الذي منه يلاقي ما على الطرف الآخر وذلك يوجب الانقسام وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال انه لا يمنع الطرفين عن التلاقي فهو انه لو كان كذلك لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا للوسط بالكلية والمعنى بذلك هو ان يكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد من الطرفين ولو كان كذلك لكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل يقتضي تجزية الاجزاء فلان كل ما دخل في شيء ونفذ فيه فانه يتعين هناك امور ثلثة على الترتيب فانا نعلم انه لا بد وان يلاقي طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم انه يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه يحصل بعد ذلك تمام النفوذ ثالثا ولا شك ان القدر الذي يلاقي اولا قدر المنفوذ فيه اولا غير الذي يلقاه حال النفوذ والقدر الذي يلقاه حال النفوذ غير الذي يلقاه عند حصول المنفوذ فيه تماما وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة اما ان يتداخل بالكلية او لا بالكلية فان تداخلت لا بالكلية كان كل واحد منها يدخل بجزء في آخر غير ما لم يدخل فيه وذلك يقتضي الانقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلثة على مقدار الواحد فعلى هذا لو انضم الى مجموع تلك الثلثة جزء رابع وخامس فما فوقه لا يزيد المقدار البتة فحينئذ لا يكون في تاليفها تضعيف للحجم والمقدار فاذا كان كذلك لم يكن الحجم العظيم حاصلا من تالف تلك الاجزاء وذلك يبطل القول بتألف الاجسام منها فثبت بما ذكرنا فساد قسمي التالي فلزم منه فساد المقدم وهو تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى واما القائلون بالجزء فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بان قالوا لا شك في وجود الحركة ولا شك ان الماضي والمستقبل منها معدومان فاذا لا بد وان يوجد منها في الحال شيء لانه لو لم يكن لها وجود في الحال لم يكن شيء منها ماضيا ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل هو الذي يتوقع حصوله في وقت مستقبل فلو لم يكن للحركة حصول لما كان شيء منها ماضيا ولا مستقبلا فاذا ثبت ذلك فنقول الذي يوجد منها في الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بعضها على البعض لان اجزاء الحركة منقضية واذا كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود في الحال موجودا هذا خلف واما ان لم يكن منقسما فنقول انه لا بد وان يحصل شيء آخر يكون حكمه في عدم الانقسام ما ذكرنا فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لا يكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى الجزء فتكون الحركة الى الجزء منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذي لا يتجزى وهكذا القول في جميع ما يقطع

ففيهما ابحاث البحث الاول

من المسافة بكل واحد من الاجزاء التي لا تتجزى من الحركة فاذا المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطولة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله وهم واشارة فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ في هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا باطلا او سؤالا باطلا لتبيين فساده فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية ان العقل لا يعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على ما مر تقريره في المنطق وذلك سبب في اطلاق لفظ الوهم على الرأي الباطل على سبيل المجاز تسمية للمسبب باسم السبب فظهر ان تسمية الرأي الباطل بالوهم اولى من تسميته بالخيال فان سبب الرأي الباطل ليس هو الخيال بل الوهم البحث الثاني عن الاشارة اعلم ان استقراء فصول هذا الكتاب يدل على ان كل قضية يحتاج
٩ في اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمي الفصل المشتمل عليه بالاشارة وكل قضية لا يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل بل يكفي في التصديق بها تجريد موضوعها ومحمولها عن اللواحق والعوارض فانه يسميه تنبيها كانت تلك القضية موجودة بالفعل الا ان الانسان العلم لو ذهل عنه فيكفي فيه مجرد التنبيه البحث الثالث عن انه لما قال وهم واشارة ولم يقل اشارة ووهم لان الاشارة لبيان ان البرهان المبطل للرأي الباطل المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشيء متاخرة بالطبع عن تصور ذلك الشيء فلا جرم كان ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة واما قوله كل جسم ذو مفاصل فاعلم انه قضية موضوعها كل جسم ومحمولها ذو المفاصل وهي حكاية لمذهب المثبتين للجزء الذي لا يتجزى والمراد من الجسم الجسم الطبيعي وقد عرفته والمفاصل عبارة عن المواضع التي يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة في الجسم فيكون كل مفاصل موجودة بالفعل واما قوله ينتهي عندها الى اجزاء تتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام كسرا وقطعا ووهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس واعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التي يحدث من تالفها الجسم ذو المفاصل وتلك الصفات ثلث احديها ان كل واحد منها ليس بجسم في نفسه وان كان يحدث الجسم من تالفها وثانيها ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام ثم ان قبول الانقسام مراتب فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشيء قد يكون صلبا لا ينكسر الا انه يمكن تقطيعه بآلات قطاعة ويليه الوهم فان الشيء قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنعا عليه لكن القسمة الوهمية غير ممتنعة عليه واما الفرض فانه آخر المراتب لان
١٠ القسمة الوهمية ربما يقف لان الوهم لا يقدر على استحضاره لصغره مع ان القسمة الفرضية بعد لم تقف فانه متى لم يمتنع فرض وقوع القسمة لم يكن القسمة ممتنعة سواء عجز الوهم عن ادراكه او لم يعجز وقد جاء في بعض النسخ لا كسرا او قطعا او وهما او فرضا ويكون المراد ايضا ما ذكرناه وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزئين يلاقيانه فانه يحجب ما على طرفيه من التلاقي واما قوله ولا يعلمون ان الوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر فاعلم ان معناه انهم لما سلموا كون الوسط حاجبا لما على طرفيه من التلاقي وجب ان يكون الذي يلاقي منه ما على احد طرفيه غير الذي يلاقي منه ما على الطرف الآخر واما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره فاعلم انه لما ادعى ان الوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقي وجب ان يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الوسط

غير ما يلقى منه الطرف الآخر هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الآخر ثم هذا السلب لا
يصدق الا على احد امرين احدهما ان كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئا والثاني ان كل واحد من الطرفين يلقى [illegible] ١١
باسره وهما الذي عناه الشيخ بقوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطلنا الاول بقي صحيحا اذ
بين ان احد الطرفين يلاقي من الوسط غير ما يلقاه الآخر واما قوله وانه بحيث لو جوز يجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون [illegible]
او ما ثبت قسمه واحد لم يكن يمتنع ان ينفذ فيه فيلقى غير ما يلقيه والقدر الذي يلقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة فاعلم ان المراد منه
ان القول بكون الطرف ملاقيا بكليته الوسط قول بمداخلة الطرف بكليته الوسط والمتداخلان لا بد وان يكون حجمهما حجم احدهما
ولو جاز تساويهما لكان والجسمين [illegible] او باشتين من الاسماء والشيئان لا يصيران كذلك الا بعد ان يصل طرف احدهما
الى الطرف الآخر ثم ينفذ فيه ما لنفوذ حركة شيء في شيء والشيء حال كونه متحركا الى موضع فانه لا يكون حاصلا في ذلك الموضع
فثبت ان القدر الذي يلقى الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي يلقيه منه بعد نفوذه فيه اعني حال كون طرفيه ملاقيا لطرف
المنفوذ فيه وهو الذي يلقيه منه حال النفوذ فيه دون ما يلقاه منه حال حصول اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة فان النافذ
لا بد وان يلقى طرف المنفوذ فيه اولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم يحصل المداخلة ثالثا وهو في كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير
ما يلقيه في المرتبة التي قبلها وذلك يوجب انقسام النافذ والمنفوذ فيه واعلم ان هذا الكلام ليس برهانيا ولكنه اقناعي واللقاء
المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لم تعتبر الوضع اذ لا فراغ لنا به
فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة اراد ان يبين ههنا ان القول بالنفوذ محال وبين ذلك بان احد الطرفين
لو دخل في هيئة الوسط لكان ملاقيا للجزء الآخر الذي هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل في هيئة الوسط صح ان الوسط ملاقي
للجزء الآخر الذي هو طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقيا للطرف الآخر واما قوله فحينئذ لا يكون ترتيب اوساط ولا اطراف
ولا ازدياد حجم فاعلم ان المراد منه ان تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها باسرها في حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء
ويوجب ان لا يزداد حجم مجموعها على حجم واحد منها واما قوله فان كان شيء من ذلك لم يمتنع ان يكون عند توهم التداخل بالاسر التقى واع ١٢
والقسم بالتلاقي فاعلم انه لما بين ان القول بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والبسط وازدياد الحجم استثنى نقائض هذه التوالي
وهو ان هذه الاشياء حاصلة فانتج فساد المقدم وهو القول بالمداخلة فثبت فساد كون الطرف ملاقيا بكليته الوسط
وثبت فساد ان لا يلاقي منه شيئا ومتى بطل هذان القسمان لم يبق الا ان يلاقي الطرف بلا في بعضه بعض الوسط وذلك يوجب انقسام
تلك الاجزاء المتلاقية **اشارة** ومن الناس من كاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية واعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير
متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها فاذا كان كل شيء يوجب فيها مؤلفا من اجزاء ليس لها حجم ازيد من حجم الواحد لم تتأت بها مزيد المقدار
بل على العدد وان كان لكل منها متناهية حجم [illegible] حجم الواحد وامكنت اضافة بينها الى جميع الجهات حتى ازدحم في كل جهة فكان حسب كان نسبته حجمه الى حجم التي
احاد غير متناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد لا ازدياد الحجم بازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية

نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال

التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال الاحتمال الثاني وهو قول من قال الجسم مؤلف من اجزاء غير متناهية وانما قال
من الناس من كاد يقول بهذا التأليف ولم يقل من الناس من يقول بهذا التأليف لان اصحاب هذا المذهب زعموا ان كل ما يمكن في الجسم من
الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات حاصلا بالفعل فهو
غير ممكن الحصول ثم انهم اثبتوا في الجسم كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها لا يكون منقسما وقد بينا ان على
١٤ مذهبهم كل ما لا يكون منقسما فانه يمتنع ان ينقسم فاذا الحاصل من مذهبهم يرجع الى ان الجسم يتألف من اجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام
بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية في العدد فاذا لا فرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذي مضى ابطاله في الفصل الاول الا في
انهم زعموا ان الموجود في كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناه فهذا هو التحقيق لكن اصحاب هذا المذهب لا يعترفون باثبات الجزء الذي لا يتجزى فلما
كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهم في الظاهر غير معترفين به لا جرم لم يحك الشيخ عنهم انهم يقولون الجسم يتألف من اجزاء لا تتجزى
بل حكى عنهم انهم يكادون يقولون بانه مؤلف من اجزاء لا تتجزى اي حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لا يصرحون به واما الحجة على فساد هذا
المذهب ان الجسم لو كان يتألف من اجزاء غير متناهية في العدد لكان الجزء الواحد فيه موجودا لانه لا معنى للكثرة الا الاجتماع الوحدات
فاذا اخذنا عددا متناهيا من تلك الاجزاء فهو اعني المتناهية فاما ان يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من عدد متناهية ازيد من
مقدار الجزء الواحد او لا يكون والثاني باطل والا لم يكن اجتماعها سببا لزيادة المقدار فكان لا يحصل المقادير من اجتماعها وذلك يوجب الحكم
بان هذه الاجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء واما الاول وهو ان يكون مقدار ذلك المجموع اعظم من مقدار الواحد فذلك
يقتضي ان يكون كلما كانت الاجزاء اكثر كان المقدار اعظم واذا ثبت ذلك فنقول لا شك في ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية
في مقاديرها وان نسبة بعضها الى البعض نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وذلك يقتضي ان تكون نسبة ما في احدهما من العدد
الى ما في الآخر من العدد نسبة متناه الى متناه والا لم يكن التفاوت في المقدار على حسب التفاوت في العدد واذا كانت نسبة الجسم الذي
١٥ وضعناه متألفا من اجزاء متناهية الى الجسم الذي زعم الخصم انه متألف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار
وجب ان تكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد ثم ان الخصم زعم ان نسبة احدهما الى الآخر نسبة متناهي
العدد الى غير متناهي العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الاجسام مؤلفة من اجزاء غير متناهية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله
كل كثرة متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي فيها موجودان فاعلم ان الكثرة قد يراد بها الكثرة الحقيقية التي هي العدد وعلى
هذا التفسير كل عدد يكون كثرة ويكون الكثرة احد نوعي الكم وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل قولنا الخمسة كثيرة بالقياس الى الاربعة
قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس الى عدد دونه لانه العدد
الاول ولا يكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا شك ان الواحد
يكون فيها موجودا لان الكثرة لا معنى لها الا مجموع الوحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة استحال ان تكون حاصلة مع غيرها وحينئذ
لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت ان كل كثرة فان الواحد يجب ان يكون موجودا فيها ولكن لا يجب ان

امتناعه في الكم متصل

ان يكون المتناهي موجودا فيها لانه ان اريد بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب ان يوجد في كل كثرة شيء متناه في المقدار فان العدد كما
يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة عن المقادير وان اريد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب ايضا ان يكون في
كل كثرة عدد متناه لان الاثنين كثرة مع انه لم يوجد فيه عدد اصلا بل الاثنان عدد لكن ليس في الاثنين عدد فان الشيء لا يحصل في نفسه فاذا ظهر ذلك ١٥
فنقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت انه لا يجب ان يكون في كل كثرة شيء متناه فاذا كان الاولى بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثرة فان الواحد
فيها موجود وليس لاحد ان يجيب عنه بانه وان لم يجب في كل كثرة ان يكون العدد المتناهي موجودا فيه ولكن ذلك واجب هاهنا لان من قال بالفعل
الجسم مركب من اجزاء لا نهاية لها فلا بد وان يعترف بوجود الاعداد المتناهية فيه لانا نقول هذا الكلام انما يستقيم ان لو قيل كل كثرة غير
متناهية فان الكثرة المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم ان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية
فان المتناهي موجود فيها قلت انا لو حملنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التي هي الكم المنفصل لكانت المواخذة لازمة واما اذا حملناها على الكثرة
الاضافية اندفعت المواخذة لان المواخذة انما كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان كذلك فيوجد منها
مؤلفا من اجزاء ليس لها حجم فوق حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد فاعلم انه لما بين ان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء غير
متناهية لكانت الاجزاء المتناهية موجودة فيه فبعد ذلك بين ان حجم مجموع الاعداد المتناهية منها يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد حد
منها والا لم يكن تاليفها مفيدا لحصول المقدار فانه اذا لم يزد مقدار الاثنين على مقدار الواحد لم يزد مقدار الثلثة ايضا على مقدار الواحد
وانما قال بل عسى العدد ولم يقل بل العدد لان مقدار المجموع اذا كان مساويا لمقدار الواحد فانه يظن انه وان كان لا يفيد زيادة المقدار كانت
لكنه يفيد زيادة العدد وفي التحقيق ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الجزء الواحد منها كان بعضها
حاصلة في الجزء الواحد ولو كان كذلك لاستحال ان يختص واحد منها بامر لا يوجد في الاخر لان تلك الاجزاء متساوية في الجسمية فيستحيل ان ١٦
يقع الامتياز بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها ويستحيل ان يقع الامتياز بشيء من عوارض الجسمية او معروضاتها لانها اذا اتحدت في الجهة ولا
شيء يعرض عارضا او معروضا لواحد منها الا ونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون عارضا لذلك الغير او معروضا له
واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد في امر من الامور فيرتفع التعدد عنها ايضا ويصير الكل شيئا واحدا فثبت ان
الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل منها زيادة المقدار لا يحصل منها زيادة العدد الا ان الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان في هذا الموضع
لم يجزم بالنفي ولا بالاثبات بل ذكر انه عسى ان يتوهم متوهم كون تاليفها سببا لزيادة العدد واما قوله وان كان لكثرة متناهية منها
حجم فاعلم انه لما ابطل ان لا يكون مقدار المجموع ازيد من مقدار الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فحينئذ متى حصل جسم مؤلف
من اجزاء متناهية وقد كان يمكنه ان يقتصر على هذا المقدار في ابطال قول من قال كل جسم فهو مؤلف من اجزاء غير متناهية الا انه اراد
ان يبين في كل جسم متناهي المقدار انه ليس مؤلفا من اجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقنع بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على تناهي سائر الاجسام
المتناهية في المقدار وذلك بان بين ان ذلك الجسم المتالف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات
وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان ينسب مقدار هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام والمقادير انما تكون متناسبة اذا كانت من نوع واحد

فالخط لا يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلثه او ربعه او غير ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي
يكون ثلثا للشيء او ربعا له هو الذي يكون بحيث لو ضمت امثاله اليه لصار مثلا لذلك الشيء والجسم لا يحصل البتة من اجتماع السطوح والسطح لا يحصل
من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام النقط بالدليل الذي مضى في ابطال الجزء الذي لا يتجزى في الفصل الاول واذا عرفت ذلك ١٧ ٢
فالشيخ لما اراد ان ينسب مقدار الجسم المتالف من الاجزاء المتناهية الى مقادير سائر الاجسام بين انه يمكن الاضافة بينها وبين غيرها
في جميع الجهات وكلما كان كذلك كان حجما في كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت نسبته الى سائر الاجسام فاما
لو لم يثبت كونه حجما في كل الجهات لم يجب صحة نسبته الى سائر الاجسام لان الذي يكون حجما في جهة واحدة او في جهتين وهو الخط
والسطح لا يجوز ان ينسب واحد منهما الى الجسم واعلم ان هذا التفسير الذي ذكرناه لا يصح الا اذا اضمرنا في المتن لفظة حتى
يصير هكذا وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات اي وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في جميع
الجهات على الكثرة الموجود في النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات فاما ان يكون قد سقطت
هذه الكلمة من قلم الشيخ او الناسخ او تركها الشيخ عمدا لدلالة الكلام عليها واما قوله فيكون حجما فيكون نسبة حجمه الى الحجم الذي
احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر فاعلم ان هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كانت رابطة والجسم
هو الموضوع وقوله نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر المقابلة انه لما بين ان الحاصل ٣ محمول واحد
من تلك الكثرة المتناهية جسم بين ان ذلك الجسم يجب ان يكون نسبة حجمه الى الحجم الذي يزعم الخصم ان احاده غير متناهية نسبة
متناهي القدر الى متناهي القدر لان المشاهدة دالة على ان هذه الاجسام متناهية في مقاديرها واما قوله لكن ازدياد الحجم
بحسب ازدياد التاليف والنظم الى اخره فاعلم انه لما ثبت ان نسبة الجسم المتناهي الاجزاء الى الجسم الذي هو عند الخصم غير
متناهي الاجزاء نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وثبت بما مضى ان ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم
وجب ان يكون نسبة اجزاء الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى اجزاء الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه احاد
الى عدد متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير متناهية العدد يؤدي الى المحال فيكون القول به باطلا
وهو المطلوب **تنبيه** اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا عن مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب
ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية فقد اوجب امكان وجود جسم ليس في امتداده مفاصل بل هو في نفسه كما هو عند الحس لكنه ليس
لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما في البلقة واما بوهم
وفرض ان امتنع الفك بسبب **التفسير** انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من اجزاء
متناهية او غير متناهية كان في نفسه شيئا واحدا وهذه القضية لا تحتاج في تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبيه واخطار
بالبال واما قوله اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي
ان الذي ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان تكون متالفة من اجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر ان كل

جسم فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع
تألفه من اجزاء غير متناهية العدد الا ان يثبت بدليل اخر وجود تناهي الاجسام في المقادير وثمت بالدليل الذي مضى ان كل جسم متناهي
المقدار فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع
تألفه من اجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ بعد علم بيّن وجوب تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز ان يقول البس ان النظر
اذا اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول ان الشيخ لاجل هذا السؤال يورد هذه القضية كلية اي لم يقل النظر اوجب في كل جسم
انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية ولم يوردها ايضا جزئية لان افراد البعض بالذكر وان كان لا يقتضي ان يكون الواحد
بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع ان هذا الايهام باطل فانه متى ثبت تناهي الاجسام ثبت انه لا شيء من
الاجسام مؤلف من اجزاء غير متناهية بل اوردها مهملة فقال البس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية
فالمهملة في قوة الجزئية مع انها لا يشعر بالوهم الفاسد الذي يشعر به الجزئية فلا جرم كان ايرادها مهملة اولى من ايرادها كلية او جزئية واما قوله
وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فمعناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي انه ذكر في الاول انه يجب
ان لا يكون وهاهنا ذكر انه لا يجب ان يكون والسبب فيه ان تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية فانه غير ممتنع فلا جرم قال انه لا
يجوز ان يكون واما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب فلا جرم لم يقل انه يجب ان لا يكون بل قال انه لا يجب ان
يكون واما قوله فقد اوجبا امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولكن فيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول الجسم اذا كان قابلا
لانقسامات غير متناهية وثبت ان خروجها كلها الى الفعل محال فحينئذ يجب وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا
فلماذا قال الشيخ فقد اوجبا امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فقد اوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه
لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي لا ينافي الوجوب وبتقدير ان يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لا جسم الا ويمكن ان ينقسم
بالفعل بل الممتنع حصول كلها بالفعل ولا منافاة بين امتناع حصولها بالكلية وبين جواز كل واحد منها واذا كان كذلك فليس في الوجود
جسم يجب ان لا يكون لامتداده المفاصل اللهم الا ما يعلم من خارج كما في الافلاك واما قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس فمعناه ان الانسان
اذا نظر الى الماء والجليد مثلا فانه لا يحس بشيء من المفاصل والابعاض فيه فكما انه لا مفاصل له في نفسه واما قوله لكنه ليس لا ينفصل
بوجه الى اخره فمعناه انه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس شاهد بانه قابل للانفصال
وكلما امكن الانفصال فيه فان تلك الصفة الممكنة لا يحدث الا لسبب فاذن حصول المفاصل بالفعل في الجسم سبب وليس ذلك الا
لاحد امور ثلثة احدها الفك والقطع والثاني اختلاف العرضين كما في البلقة والثالث الوهم والعرض ان امتنع الفك بسبب كما
في الافلاك او في الاجزاء التي تبلغ في الصغر الى حيث لا ينقطع ولا يتفرق بنصف بعرضين مختلفين فهذا هو التفسير واما المباحث الحقيقية
في هذا الفصل فهي مذكورة في الملخص وهاهنا اخر الكلام في نفي الجزء الذي لا يتجزى **المسئلة الثانية**
في تناهي الجزء وفيها فصلان **تنبيه** البس اذا لم يكن تأليفه من اجاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون اجد

حصول

كذلك الا عند الحس
فكذلك لا مفاصل

المستبصر

وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب فليلتمس من يتعين شده القدر الذي نوردن
التفسير انما سماه بالتنبيه لان مضمون هذا الفصل تنبيه على التفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت ان الجسم ليس مؤلفا
٢١ من اجزاء لا تقبل القسمة ولا شك انه قابل للانقسامات فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او لانقسامات غير متناهية
والاول باطل والا لانتهت القسمة الى اجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم من ان الجانب الذي يلي منه ما على جنبه غير
الجانب الذي يلي منه ما على يساره واذا بطل ذلك ثبت انه يجب ان يكون قابلا لانقسامات غير متناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات
على وجوه ثلثة التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية لا يوجب
ذلك الا في الانقسامات الوهمية فاما يدعى ان الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية او الانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض
الى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة اخرى فانه من المحتمل ان لا يتناهى امكان الانقسامات الوهمية مع ان الانقسامات
الانفكاكية تكون متناهية على ما هو مذهب ديمقراطيس وهذا وان كان باطلا الا ان بطلانه يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخرى واذا
عرفت ذلك فالشيخ لاجل هذه الدقيقة صرح بان كون الجسم غير منتهى القسمة الى الاجزاء لا يوجب كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية
الا على احد الوجوه الثلثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي واما قوله وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب فليلتمس المستبصر
رشده القدر الذي نورده فمعناه ان القول بان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية يتفرع عليه ابحاث كثيرة لكن المستبصر
يرشده القدر الذي اورده في الفصل الذي يلي هذا الفصل من بيان ان الحركة والزمان قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من
التفريعات **تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك
الحركة كذلك وانه لا يأتلف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **التفسير** انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب
فيه حاصل في بديهة العقل بعد تسليم المقدمات التي مر تحقيقها وذلك هو ان الجسم لما ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية وجب
ان يكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة
فيكون لا محالة الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذا كل حركة فهي منقسمة وكذلك
زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى اخرها فيكون الزمان منقسما فثبت ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات
الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تألف الجسم من اجزاء
غير قابلة للتجزي فكذلك يستحيل تألف الحركة والزمان من امور غير قابلة للتجزي واعلم ان في القول باثبات الجزء ونفيه وكون
الجسم القابل للانفصال شيئا واحدا في نفسه ام لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية ابحاثا دقيقة
ومن ارادها فليطالع سائر كتبنا **المسئلة الثالثة** في اثبات الهيولى وفيها اربعة فصول **اشارة**
قد علمت ان للجسم مقدارا اتخنيا متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال
قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغيره

٢١

بات

ض

اليها

قابل ٢

هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددًا **التفسير**

المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل والحجة بيان ان الجسم لما ثبت انه غير
متألف من اجزاء بل هو شيء واحد في نفسه ولا شك انه قد يعرض له الانفصال والمراد بالانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء بعد ان كانت مجتمعة ٢٤
لان ذلك بناء على كون الجسم متألفا من الاجزاء وقد مر ابطاله بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلا قبل حصول الانفصال
فيكون امكان الانفصال مغايرا لا محالة للانفصال وذلك الامكان يستدعي محلا وليس محله الاتصال لانه لا نعني بكون الشيء موصوفا بامكان
حدوث شيء فيه الا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشيء لكن الاتصال يستحيل ان يتصف بالانفصال لانه يزول عند طريان الانفصال فاذن محل امكان
الانفصال شيء سوى الاتصال وهو الذي يكون محلا للاتصال بل المتجددين ثبت عند طريان الانفصال ان الاتصال الجسمي موجود في محل
وهاهنا شك وهو ان الجسم قبل الانفصال كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطارئ هو الاثنينية — وهو المسمى بالهيولى
وهما عرضان في محلهما الجسم فهذه الحجة تقتضي كون الوحدة والتعدد مغايرين للجسم متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة
والتعدد ومما تقرر ذلك ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه لا يخرج عن كونه جسما فعلمنا ان الذي يعدم بالانفصال شيء سوى الجسمية
واعلم ان هذا الشك انما يخل بتحرير البرهان على الوجه المحض وهو ان نقول الجسم الذي يرد عليه الانفصال فانه يزول عنه الجسمية
التي كانت موجودة فيه ويحدث فيه جسميتان اخريان فيثبت كان ذلك ان الجسمية موجودة في محل وبيان الصغرى ان الجسم بعد ورود
الانفصال عليه صار جسمين وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال انهما كانتا موجودتين قبل ورود الانفصال عليه
او كانتا موجودتين والاول باطل والا لكان ذلك الجسم قبل ورود الانفصال عليه مركبا من ذينك الجزئين ثم ننقل الكلام الى كل واحد من
ذينك الجزئين فاذن كانت الاجزاء التي تحصل في كل واحد منها بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى
اما متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية او غير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير متناهية وكل ذلك قد ابطلناه ٢٤
فظهر من هذا ان الجسمين الحاصلين بعد الانفصال ما كانتا موجودين قبل ذلك الانفصال بل حدثتا عند الانفصال وان الجسمية
الواحدة التي كانت موجودة قبل الانفصال ما بقيت بعد الانفصال واما بيان الكبرى فهو ان كل ما يوجد بعد عدم او يعدم بعد وجود
فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعي محلا فاذا الجسمية محل فيه امكان وجودها
وامكان عدمها وذلك المحل هو الذي قامت الجسمية به فهذا ما عندي في تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول اما المقدمة الاولى
فممنوعة والذي عولتم عليه في اثباتها فغير صحيح لانه يوجب ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وبيانه ان الجسم قبل ورود
الانفصال عليه اما ان يقال ان مادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فبعد ورود الانفصال على الجسم اما ان يقال
انها بقيت واحدة او ما بقيت واحدة فالاول باطل والا لكان مادة كل واحد من الجزئين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيها
ايضا واحدة بالعدد كانت مادة كل واحد من الجزئين وصورته بعين مادة الجزء الآخر وصورته فيكون احد الجزئين هو بعينه الآخر
بالعدد هذا خلف وان لم تكن الجسمية فقد حلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين

وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن الحصول فامكان عروض الانفصال كان حاصلا صح

وايضا يلزم تداخل البعدين والبعدان المتداخلان لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساويا لمقدار الكل
ولانا نعلم بالبديهة ان ذات احد الجزئين مغايرة لذات الجزء الآخر ولو كانت مادتهما واحدة بالعدد لم يحصل هذا التغاير فثبت ان الجسم
المتصل لو كانت مادته واحدة بالعدد فانها بعد ورود الانفصال على الجسم لزم ان يتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان
كانت واحدة وذلك يقتضي عدم تلك المادة التي كانت واحدة وحدوث المادتين المتجددتين فاذا تفريق الجسم يكون اعداما للصورة والمادة ٢٥
فيكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وهذا محال وايضا فلو كان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة يقتضي احتياج الجسمية الى مادة
لكان تعدد المادة بعد كونها واحدة يقتضي احتياجها الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل ان الجسم المتصل
ليست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد للجسم الواحد مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك
كانت اعداد المواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب ان يحصل للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل وحينئذ تكون الجسمية
الحالة في كل واحدة منها غير الجسمية الحالة في الاخرى ضرورة امتناع حلول الحال الواحد في اكثر من محل واحد وعلى هذا يكون الجسم
مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا تتجزى واما الحلول بتقدير صحته فانه يبطل اصل هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي
لا تتجزى كان الانفصال عبارة عن تفريق الاجزاء والاتصال عبارة عن تأليفها وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطارئ هو التفرق
والتألف والمورد هو نفس تلك الاجزاء ثم ان وقعت المساعدة على ان الجسمية زالت عند عروض الانفصال فلم قلتم انه لا بد من محل قوله لان
امكان الانفصال سابق على ذلك الانفصال والامكان حكم ثبوتي فيستدعي محلا قلنا لا نسلم ان الامكان حكم ثبوتي وسيأتي الاستقصاء
في بيان ذلك في النمط الخامس ولنرجع الآن الى تفسير المتن اما قوله قد علمت ان للجسم مقدارا ثخنا متصلا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق
بيانها ثم هاهنا شك لفظي وهو ان هذا الكلام انما يصح لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان للجسم
مقدارا ثخنا لامتناع ان يكون الشيء حاصلا لنفسه لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير للجسم فكيف قال ٢٦
قد علمت ان للجسم مقدارا فجوابه ما بينا انه متى لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زائد على ذاته فلما
بين الشيخ ذلك المقدم كان بيانه لذلك بيانا لذلك التالي بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم قال انه قد علمت ان للجسم مقدارا واما الثخن فانه يقال
بالاشتراك على امرين احدهما المقدار الذي يحتمل التجزية في ثلث جهات وهذا المقدار يسمى ثخنا لانه يحشو ما بين السطوح وهذا المعنى احد انواع
الكم المتصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم ثخنا وثانيهما ان يؤخذ هذا المعنى مع اضافة عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه ثخين
وللبعض الآخر انه رقيق وبهذا الاعتبار لا يكون كل جسم ثخنا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو
جنس تحته ثلثة انواع الخط والسطح والجسم الطبيعي فاذا قلنا الجسم له احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلثة فاما اذا قلنا الجسم ثخن
له مقدار ثخين خرج الخط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلثة احدها المقدار الذي يمكن ان يفرض له اجزاء
تجمع بينها حدود مشترك هو نهاية لاحدها وبداية للآخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذي يقسم جنس الكم اليه والى المنفصل وثانيها هو بينها
المقداران اللذان نهايتاهما واحدة بالفعل مثل الخط الذي متصل بخط على زاوية تتحد فيها نقطة واحدة هي طرف لهما وثالثها ان الجسمين اذا

عنها الآخر — معه

كان حال الجسمين بحيث اذا تحرك احدهما وجب ان يتحرك الآخر فانه يقال لاحدهما انه متصل بالآخر واعلم ان المراد بالاتصال في هذا الموضع هو الاول فان كان انما نقل اسمه من الاتصال على سبيل الاضافة اذ كان يتوهم له اجزاء فيما بينها الاتصال المضافي واذا عرفت ذلك ظهر لك (من هذا) من ان هذا الاتصال ليس هو نفس الجسمية بل الجسمية عبارة عن الامر الذي يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك ظهر ان الجسم مقدار اتخينا متصلا وانه ليس مركبا في نفسه عن اجزاء بل هو في نفسه شيء واحد وقد بينا ان مدار هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك فمعناه ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا عن الافلاك واما قوله ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فمعناه ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا في ذاته وكون تلك الجسمية بعينها واحدة داخلة في قوام تلك الجسمية المعينة فان المشخصات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها تكون اجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذا الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المراد بكونها متصلة بذاتها واذا ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال والانفصال اما الاتصال فلانها لو قبلت اتصالا آخر لكان قد اجتمع المثلان وانه لا يكون احدهما بالحلول في الآخر بالكلية اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى طرء الانفصال فقد بطل الاتصال السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدم وما يحصل بعد حدوث الشيء يستحيل ان يكون قابلا لذلك الشيء فثبت ان المتصل لذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا ببحث عن اربعة اوجه احدها ان قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة [illegible] فاين انها من نتائج الحجة [illegible] (وثانيها) انه وان كان ظاهرا ان قوة قبول الشيء غير وجود المقبول لكنا لا نحتاج الى ذكر ذلك هاهنا لان المطلوب في هذا الفصل اثبات المادة للجسمية واذا بينا ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لم يلزم وجود شيء آخر يكون هو القابل للانفصال والاتصال من غير حاجة الى بيان ان قوة قبول الشيء هل هو غير المقبول او نفسه وثالثها طلب الفرق بين الشيء الذي هو هاهنا مقبول بالفعل وبين هيئة ذلك المقبول وبين صورته فنقول اما الاول فجوابه ان الشيخ لهذه القضية ليس يذكرها بالفعل وان كان مذكورا بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفكاك اي الجسم قد يحدث فيه انفصال لم يكن ٢٦
ان كل ما حدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل ما كان حاصلا قبل حصول ذلك الشيء فانه يغاير ذلك الشيء فقد ثبت ان تكون قوة قبول الشيء مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ منع من هذا الالتباس بذكر المقدمة الاولى واهمل ذكر المقدمتين الاخيرتين لغاية وضوحهما واما الثاني فجوابه ان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان قوة قبول الشيء غير نفس المقبول لانا اذا قلنا الجسم قابل للانفصال فانما يمكننا اثبات المادة لو امكننا ان نقول ان ذلك الانفصال لا بد له من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر لكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا موجودا فثبت انه لا يمكننا ان نقول

الانفصال لا يستدعي محلا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشيء غير نفس المقبول كانت قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه
٣٩ القوة امر ثبوتي وهو من الامور الاضافية فيستدعي لا محالة محلا فاذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر وهو الهيولى فان قيل اليس الامكان عندكم امر عدمي فنقول بلى ولكنه عند الشيخ امر وجودي وانما يجب علينا تفسير كلامه على ما يطابق اصوله لا على ما يطابق اصول غيره واما الثالث وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته فنقول الانفصال اذا طرأ فليس المقبول هو الانفصال لانه امر عدمي بل المقبول الحقيقي هو الجسمان الحادثان عند طريان ذلك الانفصال ولكل واحد من ذينك الجسمين هيئة وصورة اما الهيئة فالشكل المقارن لتلك الجسمية واما الصورة فالمقدار المقارن لها لان المقدار يجري بالنسبة الى الجسمية مجرى الصورة واما قوله فتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويبطل وغيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا فاعلم ان محل امكان الانفصال غير الشيء الذي هو متصل بذاته لان المتصل بذاته يعدم عند الانفصال ويوجد متصلان آخران مثل الماء الواحد اذا جعل في كوزين فان تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان الانفصال قد بطلت وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا ضم احدهما الى الآخر مرة اخرى حتى يصير جسما واحدا فان الجسميتين اللتين تبطلان وتحدث جسمية اخرى غير التي زالت عند الانفصال لان اعادة المعدوم محال واعلم ان نفاة الهيولى ان يقولوا هذه الهيولى اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما ان يكون على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال كانت الهيولى متحيزة وذلك محال اما اولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين واما ثانيا فانه لا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس واما ثالثا فلان تلك الهيولى ان افتقرت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب واما ان كان على
٤٠ سبيل التبعية فذلك ان يقال الجسمية تحصل بذاتها في الحيز وكانت الهيولى تحصل في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه واذا كان حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة حالة في الجسم واذا كانت الهيولى صفة حالة في الجسم استحال كون الجسمية حالا في الهيولى واما ان لم تكن الهيولى حاصلة في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال ان تكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا وحالا فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جاز ذلك فليجز ان يقال الاجسام اعراض حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية في محل يؤدي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا آخر الكلام في هذا الفصل وهذه الحجة يمكن ان يتمسك بها في نفي كون المقدار مغايرا للجسمية بان يوجد الجسمية مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها

وهم وتنبيه

ولعلك تقول ان هذا ان تم فانما يلزم [فيما يقبل] الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة وما لها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابهة واذا عرفت بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرفت

طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحينئذ كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة لا انها طبيعة
٤١ نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول **التفسير** انما قال وهم وتنبيه ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذي
اورده لا حاجة في ابطاله الى برهان منفصل بل يكفي في ابطاله مجرد التنبيه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب ان يحتاج دائما لان مقتضى
الماهية لا يختلف ثم تبين ان حاصل الشك ان يقال الحجة المذكورة لا تفيد اثبات المادة لجميع الاجسام بل لبعضها وذلك لانا سلمنا بان ما عرض الجسم على
اثبات المادة لمع ان الانفصال قد يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الاعراض وقد يكون بالفك ولا يمكن الاستدلال على اثبات المادة الا بامكان الانفصال الانفكاكي
والانفصال على هذا الوجه ممتنع عروضه للافلاك فاذا لا يمكن اثبات الهيولى لجسمية الافلاك بهذه الحجة فالجواب عنه ان الجسمية ماهيتها في
اما ان يكون غنية عن المحل او لا يكون فان كانت غنية عن المحل كان جميع افرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكل ما كان غنيا عن المحل استحال
حلوله في المحل فاذا كل جسمية فهي غير حالة في المحل هذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل فهي ايما وجدت
كانت محتاجة الى المحل والحاصل انا لما علمنا في الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسميتها الى المحل وهو المادة علمنا ان الجسمية لذاتها محتاجة
الى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء صح الانفكاك على ذلك الجسم او لم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ ان الجسم طبيعة
واحدة فاذا عرفت في بعض الاحوال حاجتها الى ما يقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم ان على هذا الكلام اشكالان
احدهما انه يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها ولا يمكن دعوى البديهة فيه فانا قد بينا ان الجسم هو الذي يقبل
الابعاد فهاهنا امور ثلثة احدها الابعاد الثلثة والثاني نفس قابلية الابعاد الثلثة والثالث الشيء الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد
الثلثة فاما الابعاد الثلثة فليست نفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية الابعاد الثلثة فقد بينا انها ليست صفة ثبوتية وبتقدير ان
تكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذا ليست الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة او ما لاجله
٤٢ حصلت هذه القابلية وحقيقة ذلك الشيء غير معلومة لنا لانا لا نعلم منه الا انه امر ما يلزمه قبول الابعاد الثلثة والعلم بوجود امر ما
ليس علما بماهيته المخصوصة والعلم بقابلية الابعاد الثلثة علم بلازم من لوازمه فاذا ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا كان كذلك
فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ولا يمكن ان يقال الاجسام لما اشتركت في قبول الابعاد
الثلثة والاشتراك في اللوازم يدل على الاشتراك في الملزومات فاذا الاجسام مشتركة في الجسمية فان الشيخ نص في النمط الرابع على ١٠
ان الاشياء المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد فثبت انه لا طريق الى الجزم بكون الاجسام مشتركة في الجسمية الا ان طائفة
من الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التحيز والمقدار وعلموا ببداهة عقولهم اشتراك المتحيزات في طبيعة التحيز لا جرم استقام
لهم دعوى الضرورة في ان الاجسام متساوية في الجسمية فاما الحكماء لما بينوا ان التحيز والمقدار امران مغايران للجسمية لا جرم ما بقي لهم طريق الى
بيان الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في الملزوم فكيف يمكنهم دعوى الضرورة في ان الاجسام مشتركة في الجسمية واما قوله لانها
طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب عن شك يذكر على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية
لزم من حاجة بعضها الى المادة حاجة كلها اليها وذلك انه يقال ان الجنس له طبيعة واحدة في الانواع ثم انه في النوع المعين محتاج الى الفصل

ذلك النوع وفي غير ذلك النوع لا يحتاج الى ذلك الفصل مثل ان الحيوان الذي في الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان الذي
في الانسان في كونه حيوانا مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجة الشيء الى الشيء حاجة مثله الى ذلك الشيء فاذا لا يلزم من احتياج
جسمية الاجسام القابلة للانفصال الى الهيولى احتياج جسمية الاجسام التي لا تقبل الانفصال الى الهيولى وجواب الشيخ عن ذلك هو ان [الجسمية]
طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام غير مختلفة فيها اصلا وان اختلفت لاجل صورها النوعية والصور [النوعية] وان كانت موجودة مع
الصورة الجسمية في المادة الواحدة الا انها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان خارجا
عن ماهية الجنس لكنه داخل في وجوده فاذا الجسمية طبيعة نوعية محصلة انما تختلف عن الصور النوعية المقارنة لها في ماهيتها و [الطبيعية]
في وجودها بل العلو بينها وبين الصور النوعية الا مجرد حلولهما في محل واحد واما الجنس فانه طبيعة غير محصلة بدون الفصل
لانه وان كان غنيا في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية محصلة فانه لا اختلاف فيها الا بامور
خارجة عنها بخلاف الجنس فان طبيعته غير محصلة والاختلاف فيها انما يكون بالفصول النوعية فظهر الفرق فهذا هو المراد
من قول الشيخ انها طبيعة غير محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول واعلم ان هذا الفرق لا يجدي نفعا لان الفصل خارج عن
ماهية الجنس بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده الخاص لان الانسان اذا كان موجودا فالحيوان الذي هو جزء من الانسان يجب ان
يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود
واذا كان كذلك كان الجنس مباينا في ماهيته وفي وجوده عن الفصل ثم ان الحيوان الذي هو حصة الانسان محتاج الى الناطق والحيوان
الذي هو حصة الفرس مثله مع انه غني عن الناطق فقد وجدنا مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه الشيء فقد توجه النقض ولما الصور
النوعية فهي مقومة للجسمية ولم لا يكون صورة وبتقدير ان لا تكون مقومة لكن هذا فرق غير قادح بل الصحيح في الجواب ان الطبيعة الجنسية [لا يمنع ان يقا]
لذاتها تكون محتاجة الى ما يحصل وجودها ولكنها لا تكون محتاجة لذاتها الى شيء معين بل الى شيء ما اي شيء كان واما الفصل المعين فانه
لذاته تكون علة لوجود ذلك الجنس في الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة الى الفصل المطلق فلا جرم لا يكون محتاجا الى الفصل
واما تعين الفصل فانما جاء من قبل الفصل لا من قبل الجنس ولا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير اندفع الشك واعلم ان
هاهنا نقضا آخر وهو ان قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي ثم ان الوجود في حق الواجب واجب التجرد وفي
حق الممكن واجب اللا تجرد فقد وجدنا هاهنا اختلاف المتماثلات في اللوازم وتمام تقرير ذلك سيأتي في النمط الرابع في الشك الثاني على
اصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وثبت ان ما يحتاج الشيء اليه يحتاج مثله اليه ولكن لا بد من الدلالة على ان
جسمية ما محتاجة الى المحل بها وذكره ايمكن اثباته بما بين من حلول بعض الجسمانيات في المادة فان للقائل ان يقول انه لا يلزم من حلول الجسمية
في المادة الجواز حلولها فيها فاما ان يلزم منها وجوب حلولها فيها فذلك لا بد فيه من حجة اخرى اذ من المحتمل ان يقال ان الجسمية وان
كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح ان تصير حالة في المحل وان تصير مباينة عن المحل فاذا لا بد في بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ما ذكر من حلولها
في المحل **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواجب تقابل للانفصال البتة وانما ينفصل الجسم المركب

من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا التي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها فان خطر هذا ببالك فاعلم
ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف
محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة ٤٥
وطباع الخارج الموافق في النوع وما يحصل من كل اثنين منها يصح من كل اثنين آخرين فيصح اذا بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية
الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين الا من عائق مانع
خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل ولعل هذا العائق ان كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص
نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه

التفسير قد بينا ان مدار الحجة المذكورة في اثبات الهيولى على ان الجسم الذي
يكون في نفسه متصلا قد ينفصل وحاصل الشك المذكور في هذا الفصل يرجع الى النزاع في هذه المقدمة وبيانه وهو انا لما بينا ان الجسم
شيء واحد في نفسه بان ابطلنا ذلك بان قلنا الجزء المتوسط بين جزئين لا بد وان يكون الجانب الذي هو يلاقي ما على يمينه غير الجانب الذي
يلاقي ما على يساره وذلك يقتضي كون الجسم منقسما ومعلوم ان هذه الحجة لا يفيد الا كون الجسم قابلا للانقسام الوهمي ابدا وليس كل
ما كان قابلا للانقسام الوهمي يجب ان يكون قابلا للانقسام الانفكاكي واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يقال الاجسام المحسوسة مؤلفة
من اجزاء كل واحد منها غير قابل للانفصال وان كان قابلا للقسمة الوهمية فالحاصل ان الجسم الذي يعرض له الانفصال ليس بمتصل على
الحقيقة بل اتصاله بحسب الحس وانفصاله عبارة عن تفرقها والجسم الذي هو متصل في الحقيقة وهو كل واحد من تلك الاجزاء
الصغار فهو لا يعرض له الانفصال وعلى هذا يسقط الحجة المذكورة في اثبات الهيولى وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذا السؤال ذيمقراطيس هو مذهب
فانه ذهب الى ان الاجسام القابلة للانفصال مؤتلفة من اجزاء كروية الشكل غير قابلة للانفصال وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير ٤٦
النهاية والجواب عنه انا لما اثبتنا ان الجسم قابل للانقسامات الوهمية الى غير النهاية وجب ان يكون قابلا للانقسامات الانفكاكية
ايضا الى غير النهاية لان تلك الاجزاء باسرها متساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء فان احد نصفيه يكون مساويا في الماهية
لنصفه الآخر ولكله ولكل واحد من اصناف سائر الاجسام ولكل واحد من سائر الاجزاء وكل ما صح على الشيء صح على ما يماثله فاذا صح
على احد نصفي الجزء الواحد ان يتصل بنصفه الآخر اتصالا رافعا للاثنينية صح ايضا على ذلك النصف ان يتصل بنصف جزء آخر
اتصالا رافعا للاثنينية وكما صح على ذلك النصف ان ينفصل عن نصف جزء آخر انفصالا انفكاكيا وجب ايضا ان يصح على ذلك النصف
ان ينفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء انفصالا انفكاكيا فثبت ان الجسم المتصل اتصالا حقيقيا يجوز ان يعرض له الانفصال وعلى
هذا التقرير يسقط الشك واعلم ان مدار هذا الكلام على ان الاجسام متساوية في مفهوم الجسمية وقد بينا في الفصل الذي مضى انه
لا طريق الى اثبات ذلك على مذهبهم البتة ولا شك انه يبعد ان يقال البسيط في الوجود كلها اجزاء متساوية في الماهية لكن مجرد الاستبعاد
لا يكفي في الصنائع العلمية ثم لئن وقعت المساعدة على وجوب اشتراك الاجسام في الجسمية ولكن لا يلزم من ذلك ان يصح على كل جسم
ما يصح على سائر الاجسام كما لا يلزم من كون لونية السواد مثل لونية البياض جواز ان ينقلب فصل السواد الى لونية البياض والجواب عنه

ما مر والنقض المتوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت المساعدة على ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على
الباقي لاجل ماهيتها المشتركة بينها ولكن يحتمل ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة من ذلك لان كل واحد منها وان شارك الآخر في
الماهية لكنه يخالفه في شخصيته وتلك الشخصية زائدة على نفس الماهية فيحتمل ان تكون تلك الشخصية مانعة عن ذلك وكيف لا نقول ذلك ٤٧
ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلا مرة اخرى فتلك
الجسميتين تزولان وحدثت جسمية اخرى واذا كان كذلك فقد استحال على نصفي الجسم ما يصح على الجسمين لان جسمية كل واحد من
نصفي الجسم يستحيل ان يبقى بعد الانفصال وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل ان يبقى بعد الاتصال فاذا ما صح على
نصفي الجزء الواحد وهو الاتصال ممتنع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الانفصال ممتنع على نصفي الجزء الواحد وهذا الامتناع
ما جاز لاجل الماهية المشتركة واما لاجل شخصية كل واحد من تلك الجسمين فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح لا في نفس الامر ولا على
مذهبهم ويمكن بان يجاب عن اصل السؤال بجواب آخر وهو ان يقال الهيمان ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الاجزاء
الا انه حينئذ تلك الاجزاء التي هي قابلة للقسمة الانفكاكية اذا كانت قابلة للقسمة الوهمية فتلك الاجزاء المفروضة فيها اما ان يكون
مختلفة في الماهية او لا يكون فان كانت مختلفة في الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب ففيه بسائط واذا
انتهت الى البسيط فهو لا محالة يكون قابلا للقسمة الوهمية فيكون احد نصفي ذلك البسيط ملاقيا بالجانبية للنصف الثاني منه
فلما كان بسيطا كان كل واحد من جانبي احد نصفيه مساويا في تمام الماهية لجانبه الآخر فاذا صح على ذلك النصف ملاقاة النصف
الثاني بجانبيه وجب عليه ان يصح كونه ملاقيا بالجانبية الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع التفكك بين نصفي ذلك الجزء ولقائل ٤٨
ان يقول فهذا يقتضي صحة ان يماس فلك القمر بمقعره محدب فلك عطارد وبالعكس وهذا يقتضي الخرق وانتم لا تقولون به وايضا فالا
في الماهية يقتضي صحة هذا الامر ولكن يجوز حصول ما يمنع هذا الامر وهو الاتصال الحاصل كما بيناه الثاني وهو ان كل واحد
من تلك الاجزاء اذا كان بسيطا والبسيط شكله الكرة فتلك الاجزاء كرات منضمة بعضها الى بعض فيحصل فيما بينها فرج خالية وهو محال
ولقائل ان ينازع في ان شكل البسيط الكرة وفي استحالة الخلاء على ما سيأتي ولنرجع الى شرح المتن اما قوله في تقرير السؤال ليس
الامتداد الجسماني الواحد يقابل الانفصال بل انه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا التي يقع بحسب
الفروض والاوهام وما يشبهها فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي يعرض له الانفصال هو الجسم المتألف من الاجزاء التي كل واحد
منها لا يكون قابلا للقسمة الانفكاكية وان كان قابلا للقسمة الوهمية وما يشبهها من الانقسام مثل الانقسام الحاصل بسبب
اختلاف المحاذاة او المماسة او غيرهما والذي يقبل الانفصال ليس بمتصل والذي هو متصل لا يقبل الانفصال ايضا فالجسم المتصل
قد يعرض له الانفصال واما قوله في الجواب فاعلم ان القسمة الوهمية او الفرضية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد
والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين
طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع واعلم ان مبناه على ان كل واحد من تلك الاجزاء او لم يكن قابلا للقسمة الانفكاكية

الا انه يكون قابلا للقسمة بالوجهين الآخرين اعني القسمة الوهمية والقسمة باختلاف العرضين سواء كان العرضان
المختلفان غير اضافيين كما في البلقة او اضافيين مثل ان يكون احد جانبيه محاذيا اي مقابلا لشيء لا يحاذيه بجانبه الآخر
او يكون احد جانبيه موازيا لخط او سطح لا يوازيه بجانبه الآخر او يكون احد جانبيه مماسا لشيء لا يماسه بجانبه الآخر واذا ٦٩
ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يوجبان انقساما في ذات كل واحد من تلك الاجزاء حيث يكون
ماهية كل واحد من قسمي الجزء مساوية لماهية القسم الآخر من ذلك الجزء ولكل ذلك الجزء ولماهية جزء آخر من نوعه
واما قوله وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فمعناه ان هذه الاشياء لما كانت متفقة في الماهية والاشياء المتفقة
في الماهية يجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر واما قوله فيصح بين المتباينين منها الاتصال الرافع للاثنينية والانفكاك
ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه لما صح
على نصفي الجزء الواحد ان ينفصلا انفصالا منافيا للتحد وجب ان يصح على الجزئين المتباينين ان يتصلا على هذا الوجه ولما صح
على الجزئين ان ينفصلا انفصالا انفكاكيا وجب ان يصح ذلك ايضا على نصفي الجزء الواحد واما قوله الا لمانع خارج عن طبيعة
الامتداد لازم او زائل فاعلم ان معناه جواب لشك يذكر ههنا وهو ان الفلك مساو للعنصر في الجسمية ثم ان الاجزاء
المفروضة في العنصر يصح عليها الانفكاك ولم يصح ذلك على الفلك والاجزاء المفروضة في الفلك متصلة مع ان افلاك
لا ينفصل العنصر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يصح الانفكاك على الجزئين وان لم يصح ذلك على نصفي الجزء الواحد وان يصح
الاتصال على نصفي الجزء الواحد وان لم يصح ذلك على الجزئين وحل هذا الشك ان يقال الفلك نظرا الى كونه جسما يصح عليه
الاتصال بالعنصر وانفصال اجزائه ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن نفس جسمية الفلك وذلك المانع هو ان هيولى الفلك
غير قابلة لهذا الاتصال والانفصال فاما الاجزاء التي كلامنا فيها فلو امتنع عليها الاتصال والانفكاك ليس لموادها
لكان ذلك اعترافا باثبات الهيولى لها ولقائل ان يقول انهم لم يلتزموا بشيء الاعتراف بالهيولى لان لا يحكم باثبات ما الخصم ٤٠
من امكان الانفصال في الجزء الواحد وامكان اتصاله بغيره احتمال ان يكون لكل جزء مادة مخالفة لمادة الآخر وتلك المادة لا تطيع
الانفصال والاتصال ثم انه وان كان يبعد ان يقال ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى الجزء الآخر لكن الاستبعاد لا يكفي
في تحقيق المقدمات العلمية واما قوله ولعل هذا العائق اذا كان لا لامر طبيعيا كان الاثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص تلك
الطبيعة ان لم يكن نوعه في شخصه فاعلم ان معناه ان الماهية اذا لزمها ما يمنعها عن الانفصال والاتصال وجب ان يكون نوعه في
شخصه اي يمتنع ان يحصل في الوجود من تلك الماهية الا فرد واحد لانه لو وجد منه فردان لكانا متساويين في تمام الماهية
وجميع لوازمها فكان يستحيل ان يلزم فردا من افرادها ما لم يكن مانعا عن بعض اللوازم واذا كان كذلك فكما صح انفكاك احدهما
عن الآخر وجب ان يصح على نصف احدهما ان ينفك عن الآخر فاذا صح على كل واحد منهما الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وقضاء
انه ليس كذلك ثبت ان ما يمنع عليه الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وجب ان يكون نوعه في شخصه ولقائل ان يقول لا نسلم ان

٢ المتماثلين في تمام الماهية يستحيل اختلافهما في اللوازم فان عند الجسمية طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون
الفصول ثم ان جسمية كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسمية الفلك الآخر **تنبيه** كل نوع امكن ان تكون له اشخاص
كثيرة فعاق عائق عن ذلك لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض ان يكون نوعه في
٤١ شخصه اي لا يوجد لذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي
التفسير كل ماهية فاما ان تكون نفس تصورها مانعا من الشركة او لا تكون والاول يقتضي ان لا يحصل من تلك
الماهية الا شخص واحد والثاني يقتضي ان يكون تشخص الشخص الذي يحصل منها في الوجود زائدا على تلك الماهية وذلك الزائد
ان كان لازما استحال ان يحصل في الوجود من تلك الماهية الا شخص واحد واستحال على ذلك الشخص ان ينقسم انقساما انفكاكيا
الى جزئين وان يحصل في الوجود من تلك الماهية شخصان مع انا قد فرضنا ان المانع من ذلك لازم للماهية وهو محال وهذا الفصل
يجري مجرى التقرير لما ذكره في آخر الفصل المتقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة باثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة

المسئلة الرابعة في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد **تذنيب** الجسم قد
بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هو شيء صورة جرمية متقارنة لما يقوم معه ويكون صورة
فيه ويكون ذلك هيولاها وشيء هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له وليكن هذا هو الهيولى الاولى فاعرف فما استبعد
ان لا يختص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ما هو اكبر واصغر منه **التفسير** لما كان المقصود من هذا
النمط بيان مقومات الجسم واحوالها ثم ان الشيخ ابطل قول من قال ان مقوماته الاجزاء التي لا تتجزى وبين بعد ذلك ان مقوماته
الهيولى والصورة فبعد ذلك اراد ان ينتقل الى احكام الصورة والهيولى الا انه قبل الخوض فيه فرّع على اثبات الهيولى مسئلة
خارجة عن الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في هذا الفصل فلا جرم سماه بالتذنيب واعلم ان المقصود من هذا الفصل هو ان
٤٢ الجسم يقولون الجسم العظيم المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار
يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار الصغير ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير
صغيرا الا لاجل احد امرين اما لان اجزاءه كانت متفشية فكان عظيما فاذا انضمت صار صغيرا واما لانه ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم
العظيم فيبقى الباقي صغيرا او ينضم اليه اجزاء اخر فيصير المجموع عظيما واما على غير هذين الوجهين فذلك مما يستبعدونه
والشيخ ازال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت ان المقدار والصورة الجسمية حالتان في محل فذلك المحل يجب ان لا يكون له في نفسه
مقدار وحجم والا لزم اجتماع المثلين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل آخر واذا لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع
المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز ان يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار اصغر وبالعكس واعلم انه احتج المعول
على هذه الحجة في اثبات المطلوب في هذه المسئلة لانه لا يلزم من كون المحل في نفسه غير متقدر ان يكون قابلا لكل المقادير الا ترى
ان هيولى الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا تقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لا بد من قول الهيولى غير مقدرة

في ذاتها ان تكون قابلة لكل المقادير اللهم الا بحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام يصلح ان يعول عليه في ازالة الاستبعاد عن
تصديق هذا المذهب فاما بيان صحته فلابد فيه من دليل آخر ولهذا قال الشيخ فلا يستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها القدر
معين فاما بالنظر الى الاستبعاد ولم يتعرض للقطع وانما قال في بعض الاشياء احترازا عن الافلاك فان موادها لا تقبل المقادير المختلفة
وقد احتج المنكرون لذلك بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بامكان ان يصير البحر بمجموع كرة الخاصية في مقدار الخردلة الاقل وبالعكس ٤٤
وان كانت المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولا شك ان تجويز ذلك بعيد

المسئلة الخامسة

في بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى وفيها فصول ثلثة

اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا امتداد بعد بعد ملاء او خلاء
الى غير النهاية والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين في مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد
الى غير النهاية ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ومن الجائز ان يفرض فيما هذه الابعاد الى غير
النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول يتفاوت بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد
في واحد من ابعاد زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس
للزائد عليه امكان فيكون انما يمكن وجود المشتمل على حد ودون جملة غير المحدود الذي في القوة فيصير البعدين الممتدين
محدودا في التزايد عند حد لا يجاوزه في العظم وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان او ينقطع بعده والا امكنت الزيادة على
اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فتبين انه يجوز هناك امكان ان يوجد بعد ما بين الممتدين
الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال وقد يستبان استحالة ذلك
ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية

التفسير اقول قبل ان يقول الشيخ
في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات الهيولى وسيتكلم ايضا بعد هذا الفصل في احكام الصورة والهيولى فكيف ادرج
هذه المسئلة الغريبة عن احكام الهيولى فيما بينها فنقول انه لما بين ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك
ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعده ان الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على ان الصورة لا تنفك عن
الهيولى هو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل بالجسمية فالجسمية اذا لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فاذن لا يمكن ٤٤
ان تنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها افلاطون وعرف ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني
من سابعة الهيات الشفاء هكذا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم الا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل اذ ان وجود
بعد غير متناه محال فاذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل معين ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته
ولن تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يعول على هذه الحجة
في بيان امتناع وجود المقادير والصور الباينة عن المواد لا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد واعلم ان الحجة
المذكورة هاهنا على تناهي الابعاد مبنية على مقدمات لابد من تقريرها اولا ثم نبني الحجة عليها فاولها ان الابعاد

العير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد مثل ساقي المثلث
الى غير النهاية وثانيها انه يجوز ان يوجد من ذينك الممتدين ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثل ان يكون البعد الاول
ذراعا والثاني ان يكون زائدا على الاول بنصف ذراع والثالث يكون زائدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب بغير نهاية
وانما احتجنا في هذه الحجة الى فرض ان تكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لانا نريد ان نقول ان الممتدين لو كانا غير
٤٥ متناهيين لاحتمل الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم نبين ان تلك
الزيادات باسرها لا بد وان تكون موجودة في بعد واحد من الابعاد المفترضة بين ذينك الامتدادين والبعد الذي يوجد فيه ابعاد
متساوية غير متناهية لا بد وان يكون غير متناه فذلك البعد مع كونه محصورا بين حاصرين يكون غير متناه وذلك محال ثم ان هذا الخلف
لا يلزم الا اذا فرضنا تلك الزيادات متساوية فاما لو لم يقدر كونها متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات الغير المتناهية في الخط
الواحد ان يصير ذلك الخط غير متناه الا ترى انا اذا نصفنا خطا بنصفين وجعلنا احد النصفين اصلا ونصفنا النصف الثاني
بنصفين آخرين وضممنا احد نصفي الثاني الى النصف الاول فصار ازداد الاصل ثم اذا نصفنا الباقي مرة اخرى ونضم
نصفه الى الاصل صار الاصل ازيد مما كان ثم من المعلوم ان كل مقدار فانه قابل للانقسامات غير متناهية فاذا الزيادات
التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية مع انه قط لا ينتهي الى مثل مقدار الخط الذي قسمناه اولا بنصفين فضلا عن ان يصير غير متناه فثبت بهذا
ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه فان قيل هب
ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه لكن الزيادات اذا كانت اكثر
من المزيد عليه فانه يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه واذا كان كذلك لم يفتقر الى اعتبار كون تلك الزيادات
متساوية فنقول المثل موجود في الزائد فاعتبار المثل لا ينافي حصول الزائد فظهر ان كلام الشيخ لا ينافي هذا الاعتبار ثم انه
يجوز ان يفرض بين ذينك الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد من الزيادة الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول
تتفاوت بغير نهاية ورابعها ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد مثلا زيادة الثالث على الثاني وزيادة
٤٦ الثاني على الاول موجودتان في الرابع مع زيادة اخرى وبالجملة فالبعد الفوقاني قد وجد فيه البعد الاول الذي فرضناه اصلا وسائر الزيادات
الموجودة في الابعاد التي هي تحته مع زيادة اخرى فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على
جميع تلك الزيادات غير المتناهية او لا يكون والثاني محال لانه اما ان يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر واما
ان لا يوجد والاول يوجب انقطاع الامتدادين اللذين افترضت الابعاد بينهما اذ لو لم ينقطعا لكان من المحال ان يفترض فوق ذلك البعد
بعد آخر لكنا فرضنا الامتدادين غير متناهيين هذا خلف واما الثاني فانه يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر
فاذا صدق على كل واحد من تلك الزيادات انها حاصلة في غيره ومتى صدق على كل واحد منها انه حاصل في غيره وجب ان يصدق
على الجميع انه حاصل في شيء لانا قد بينا ان البعد الفوقاني لا بد وان يوجد فيه جميع الزيادات الحاصلة في الابعاد التي تحته فاذا

وجب ان يفرض فيما بين ذينك الممتدين بعد واحد فيشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية فيكون ذلك
البعد غير متناه مع انه محصور بين الممتدين الآخرين هذا خلف فيثبت ان القول بامتداد الممتدين غير متناهيين ادى الى اقسام
باطلة فيكون القول به باطلا فان قيل هذه الحجة مبنية على ان في الابعاد المفترضة بين ذينك الممتدين بعدا هو آخر الابعاد
المفترضة بينهما وذلك لا يمكن اثباته لان البعد بين ذينك الممتدين متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين لكان البعد الا وفوقه
بعد آخر والبعد لا يكون مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يوجد هناك البتة بعد يشتمل على جميع
تلك الزيادات الغير المتناهية فاذا دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجملة فان فرضنا الابعاد
متناهية امكنا فرض بعد هو آخر الابعاد لكن لا يلزم من اشتماله على ما في تلك الابعاد المتناهية من الزيادات ان يكون هو غير متناه ٤٧
فلا يلزم من كونه محصورا بين حاصرين محال وان فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكنا ان نفرض بعدا هو آخر تلك الابعاد حتى يلزمن
فرض ذلك لكم لم يمكن اثبات بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وعلى التقديرين كانت الحجة ساقطة فنقول
لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشير الى بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك الزيادات الغير المتناهية لكن
ذلك لا يضرنا في الاستدلال لانا نقول ان القول بكونهما غير متناهيين يوجب القول بكونهما متناهيين لانه اما ان يكون
هناك بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يكون فان كان هناك بعد مشتمل على كل تلك الزيادات وجب
ان لا يكون فوقه بعد آخر والا لم يكن هو مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يكون هو مشتملا على كل تلك الزيادات
واذا لم يكن فوقه بعد آخر لزم انقطاع الممتدين وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد
غير مشتمل عليه والبعد الذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر وكان
ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور يؤكد هذه الحجة ويقومها واعلم ان جميع
مقدمات هذه الحجة جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في شيء آخر وجب ان يكون هناك
شيء واحد يشتمل عليها باسرها فان للمطالب ان يطالب بالدلالة على انه لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في شيء واحد على
التعيين فهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله يجب ان يكون محيطا ٤٨
عندنا انه لا يمتنع ان يكون ملا او خلا ان جاز وجوده الى غير النهاية فاعلم ان معناه وانما قال او خلا ان جاز وجوده لان الخلا عنده
ليس بموجود وما لا يكون موجودا استحال وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال انه لو ثبت لوجب ان يكون متناهيا واما قوله فمن الجائز
ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد فاعلم ان معناه ما ذكرناه في المقدمة الاولى واما قوله وا
ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات فهذه المقدمة الثانية واما قوله من الجائز ان يفرض بينها هذه الابعاد الى
غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية فهو المقدمة الثالثة واما قوله ان كل زيادة توجد فانها ح
المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فهو المقدمة الرابعة واما قوله ولنا زيادات ممكنة فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك المزيد فاعلم وا

توجيه ان يكون كلها باسرها حاصلا في بعد واحد

انه لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في تركيب الحجة عنها وبيانه ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد وان يوجد بعد مشتمل
عليها باسرها واما قوله والا فيكون الكلام في وقوع الابعاد الى حد ليس الزائد عليه اكثر فاعلم ان المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد
يشتمل على جميع تلك الزيادات فيكون المعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من
الزيادة من بعد آخر ولو كان كذلك لوجب ان لا يوجد فوقه بعد آخر ولو كان كذلك لكان آخر الابعاد المفترضة بين ذينك الممتدين
محدودا بحدود غير متناهية لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه واما قوله فيكون انه لا يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة
٤٩ هي فاعلم ان المراد منه انه يلزم ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي توجد بالقوة واما قوله
فيصير البعد بين الممتدين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم فاعلم ان المراد منه انه اذا كان امكان الابعاد التي
يمكن فرضها فيما بين الممتدين متناهية وجب ان ينتهي البعد بين الممتدين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه واما قوله وهناك ينقطع
لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده فاعلم ان المراد منه انه اذا وجب انتهاء الابعاد المفترضة بين ذينك الممتدين الى بعد لا يوجد ما
هو اعظم منه وجب ان ينقطع الامتدادان وان لا يبقيا نافذين ممتدين بعد ذلك واما قوله ولقد امكنت الزيادة على الكثير بلا وقوف ذلك
المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فاعلم ان المراد منه انه لو لم ينقطع الممتدان لامكن ان يوجد بعد اعظم من البعد الذي فرضناه
انه اعظم الابعاد فحينئذ يوجد بعد يشتمل من الابعاد الغير المتناهية على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضناها انه لا يمكن
الاشتمال على اكثر منها وذلك محال واقول ظهر من جملة ما قررناه انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية
لزم انقطاع الممتدين وتناهيهما مع انا فرضناهما غير متناهيين وذلك محال والشيخ انما لم يصرح بذلك اعتمادا على فهم المتعلم
واما قوله فيتبين ان يكون هناك لا امكان ان يوجد بعد بين الممتدين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فمعناه ظاهر فانه لما
ابطل القول بانه لا يوجد بعد بين الممتدين الحاوي فيه تلك الزيادات ثبت وجود هذا البعد واما قوله فيكون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين فمعناه ظاهر وهو مبني على ان البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية لا بد وان يكون غير متناه
٥٠ والشيخ لم يصرح بهذه المقدمة تعويلا منه على ما ذكره من فرض تلك الزيادات متساوية فظهر ان الخط الذي يشتمل على زيادات متساوية
غير متناهية فانه لا بد وان يكون غير متناه وعند هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الاستحالة فثبت
ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو ايضا باطلا واما قوله وقد بينا ان استحالة ذلك من وجوه اخرى
يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية فمعناه ظاهر فانه قد يحتج على تناهي الابعاد بدليل يستعان فيه بالحركة
وهو الذي بني على فرض كرة خرج من مركزها خط موازٍ لخط غير متناه وقد يحتج عليه بما لا يستعان فيه بالحركة وهو الدليل المبني
على تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران **اشارة** فقد بان ذلك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه التشكل
اعني في الوجود فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او لحجة ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل
يؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تقترن بالحامل ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات

وههنا ان التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ولو لزم ذلك بسبب فاعل او اثر وهو منفرد بنفسه
لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للوصل والفصل وكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بان استحالته هذا فنقول
انه يثبتنا لا بد من الحامل **التفسير** قد ذكرنا ان الغرض من بيان تناهي الابعاد جعله كالمقدمة في بيان ان الصورة مقدمة
الجسمية لا تنفك عن الهيولى وتقريبه ان يقول لكل جسم متناه وكل متناه فانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون له شكل
فاذا الجسمية لا تنفك عن الشكل فنقول الشكل اللازم للجسمية اما ان يكون لنفس الجسمية او لما يحل فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون
فيها ولا محلا لها وباطل ان يكون لنفس الجسمية لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية فلو كان المقتضي للشكل المعين نفس الجسمية لزم ان ٥١
يساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار وان يكون شكل الجزء مساويا للشكل الكل لوجوب التساوي في المعلولات عند
التساوي في العلل وباطل ان يكون لشيء حال في الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما لزم من زواله
استحال ان يكون علة للشكل الذي يمتنع زواله وباطل ان يكون لشيء غير حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه لان الجسمية المفردة
حينئذ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشيء ثم ان الجسمية لما انها تقبل ذلك الشكل المعين بنفسه فهي ايضا قابلة لسائر الاشكال
والا لكانت الجسمية لذاتها غير قابلة لذلك الشكل بعينه وحينئذ يعود المحال المذكور من انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل
واذا كانت الجسمية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع ان حصول الاشكال المختلفة فانه يكون قابلا للانفصال والاتصال
لزم ان تكون الجسمية المتفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال وذلك محال على ما مر في مسألة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه
الاقسام لم يبق الا ان يكون حصول الشكل المعين لصورة الجسمية لاجل شيء كانت الجسمية حالة فيه فاذا ان لذلك وجب ان يلزم
الشكل الجسمية لزوم المادة لها وهو المطلوب ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله قد بان لك ان الامتداد الجسماني لا يتناهى
فلزمه الشكل اعني في الوجود فمعناه انه لما صح انما يتناهى كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانما يحيط به حد واحد او حدود نواحد
وبالضرورة كل ما كان كذلك فهو شكل فاذا بالضرورة كل جسم له شكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة التناهي لان نهاية
الشيء عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن الاحاطة لحد الواحد او الحدود بالشيء وهيئة احاطة الحد الواحد او الحدود
التي هي المقدار لا بد وان تكون متأخرة في المرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل ٥٢
للجسمية بواسطة لزوم التناهي لها وانما قال اعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم لان الشيء يمكن تعقله مع انه لا
كيف كان الماهية وعند الشيخ ان الشكل لا يلزم الجسم الا بسبب المادة واستحال لان الشكل ان كان الماهية الجسم او الوجوده
بسبب المادة واما قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او لحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه
عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والصورة تكون في الحامل فمعناه انا لو فرضنا الامتداد الجسماني قائما بذاته غير حال الّتي
~~في ذاته فاما ان يلزمه الشكل لذاته او للفاعل او للحامل~~
~~او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها اما القسم الاول فهو المراد بقوله اما ان يلزمه الشكل لذاته~~

~~او لفاعل او للحامل~~ وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا
يكون حالا فيها ولا محلا لها اما القسم الاول فهو المراد بقوله اما ان يلزمه الشكل لذاته واما القسم الثاني فهو ان يكون ذلك اللزوم لامر حال
في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازما لنفس الامتداد سواء كان لا بواسطة او بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة فذلك قريب من
القسم الاول وان لم يكن لازما لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهرا لم يذكره الشيخ في التقسيم تعويلا على فهم المتعلم
واما القسم الثالث فهو ان يكون ذلك اللزوم لمحل الجسمية وهو الذي يكون للحامل والصورة التي تكتنف الحامل وقد ذكره الشيخ واما القسم الرابع
وهو ان يكون ذلك اللزوم لا لما يحل في الجسمية ولا لما يكون محلا لها فهو الفاعل وقد ذكره الشيخ فصح ان القسمة التي اوردها الشيخ
صحيحة واعلم ان قوله هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من يظن ان المراد بقوله ولو انفرد بنفسه
هو انه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائما بذاته غير حال في محل اصلا فهذا التفسير
هذا القيد في القسمين الاولين ولم يعتبره في القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسها ويلزمه لو انفرد بنفسه
عن سبب فاعل اي لو كان قائما بنفسه موجودا لا في محل لكان اما ان يلزمه هذا اللازم عن نفسه او عن سبب فاعل واما في القسم الثالث
فقال او يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه هذا القيد لانه لو اعتبر او يلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفراده عن نفسه وجوده
لا في محل ومادة لاجرم يستحيل ان يحصل هذا المعنى عند كونه ماديا واما قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في
مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فاعلم ان المراد منه بيان انه يلزم
محالان على القسم الاول احدهما تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل والثاني استواء الكل والجزء في الشكل
اما الاول فهو يتضمن امرين احدهما استواء الاجسام في مقادير الامتدادات وثانيهما استواؤها في هيئات التناهي والشكل فلما بان
الاول فهو ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني فاستواؤها في مقادير الامتدادات ولقائل ان يقول لا نسلم ان الجسمية
مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان سلمنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض
لذلك في اول القسمة بل الذي ذكره هو ان الجسمية لا يجوز ان تكون علة للتناهي والتشكل والمقدار بخير والتناهي والتشكل غير فاذا المذهب
الذي يمكن ابطاله بهذا الالزام غير مذكور في اول التقسيم والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا الالزام وجوابه ان الشكل تابع للمقدار
ثبت ان الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان لا تكون مستقلة باقتضاء التناهي والاشكال التابعين له كان اولى واما بيان الثاني فهو
هيئة استواء الاجسام في التناهي والشكل فمعناه ظاهر ويشبه ان يكون المراد بهيئات التناهي والشكل شيئا واحدا وذلك لان الشكل اعني
له الهيئة احاطة الحد او الحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام في هيئات التناهي والشكل وذلك لان الاجسام تتشابه
في اصل التناهي ولكنها غير متشابهة في هيئات التناهي ولقائل ان يقول المرجوع على من جعل الجسمية علة للشكل استواء الاجسام
في الاشكال على الاطلاق او استواؤها في الاشكال الطبيعية فان الزم الاول فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في الاشتراك
في المعلول فان الاجسام المركبة اما ان تكون بسائطها باقية فيها بالفعل او لا تكون فان كانت باقية فيه بالفعل فعندكم ان الصورة

ومختلفة المقادير وقوله [illegible]

النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضي ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم يكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة
مع ان شكله ليس بكرة فعلمنا انه لا يلزم من الاشتراك في علة الشكل الاشتراك في الشكل فاذا كان كذلك فلعل الجسمية هي العلة للشكل
لكن الاجسام لم تشترك في الشكل لامور خارجية عرضت فمنعت عن حصول ذلك الشكل وان الزمتم الثاني التزمناه فان الشكل الطبيعي للجسم
هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء بالاتفاق فلئن قلتم الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء شكل الكرة لكن
الكرات مختلفة في المقادير فالاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار له متعين فنقول فالذي وقع الاختلاف فيه هو
المقدار لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه واما قوله وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كلية بعناه ان الجزء من الجسم
مساو للكل في الماهية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجسم مساويا للكل في الشكل ولقائل ان يقول الجسم البسيط يكون في
نفسه متساويا واحدا ولا يكون له شيء من الاجزاء الا بحسب اسباب ثلثة احدها الانفصال وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا
هو مذهب الشيخ واذا كان كذلك فقوله بعينها الجسمية لو كانت علة للشكل لوجب ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل اما ان يكون المراد
منه الزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من اسباب الانقسام او في الجسم الذي عرض له ذلك فان كان الاول فالالزام غير صحيح
لان الجسم الذي لم يعرض له سبب من اسباب الانقسام لم يكن منقسما اصلا واذا لم يكن له جزء كيف يمكن ان يقال انه يلزم ان يكون شكل الجزء
مساويا لشكل الكل وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره او لم ينفصل فان انفصل فانا نلتزم ان يكون شكل الجزء
مساويا لشكل الكل وكيف لا نقول ذلك ولهذا ان الشكل الطبيعي للقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر وان لم ينفصل بل كان انقسامه
اما باختلاف الاعراض او بالوهم فنقول لا نسلم ان وجود الجزء متاخر عن وجود الكل فان الجسم يوجد اولا موصوفا بشكله الخاص ثم يعرض
له اختلاف الاعراض او توهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فاذا حصول الجزء للجسم متاخر عن حصول ذلك الشكل للكل ولون الجزء لذلك
الكل وغير منفصل عنه مانع من ان يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل ان يتشكل الجزء بشكل الكل لذلك الجزء غير ان تكون طبيعة
ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم قد لا يوجد عند قيام المقتضي لحصول المانع والذي يقرر ذلك من مذهبهم ان لكل جسم بسيط
صورة نوعية مقتضية لما له من الشكل مثلا للماء صورة نوعية هي المقتضية لما له من الشكل ثم ان جزء الماء مساو للكله في تلك الصورة
مع ان يجب ان يساويه في ذلك الشكل فعلمنا انه لا يلزم من كون الجزء مساويا للكل في الامر المقتضي للشكل ان يساويه في الشكل فان قيل
اذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام
العنصرية قابلا للانفصال فاذا كانت طبيعة الجزء تقتضي مثل شكل الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال وجب ان يزول ذلك الاتصال
حتى يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للشكل قلنا اولا هذا لم لا يجوز ان المقتضي للشكل
هو الصورة النوعية التي يتساوى الجزء والكل فيها على ما بينا واما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى ان ماهية الجسم وان كانت لا تابى عن الانفصال
ولكن يتخصص كل جسم باي عن ذلك وسيتبين سقوط الالزام فلنحاول تقرير هذا الالزام من وجه اخر فقال الجسم اذا انفصل
فانه لا يحصل للجزء مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب ان يكون مقدار الجزء مثل مقدار الكل لان المقتضي قائم ولا مانع

وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا لم تكن مقتضية للمقدار وجب ان لا تكون
مقتضية للشكل الذي يحصل له عند حصول المقدار فنقول هذا ايضا ليس بقوي لان من الجائز ان يكون الجسمية علة لمقدار معين كانه يحصل
ذلك المقدار الكبير من الاجسام لحصل مانع منع ذلك واما كون جزء الكل فهو مانع معين ولا يلزم من زوال مانع معين زوال كل الموانع الا ترى
ان القطعة من الارض اذا انفصلت عن كلها فانه لا تصير كرة مع ان المقتضي لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمة والمانع المذكور وهو
كونه جزء الكل زائل فعلمنا ان ذلك لاجل حصول مانع اخر غير هذا المانع فجاز ان يكون هاهنا كذلك ثم ان سلمنا ان الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز
ان لا يكون مقتضية للشكل الذي يحصل له عند حصول المقدار فانه من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول مشروطا على شرط
منفصل مثل اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح موقوف على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم تكن الحرارة مؤثرة في تلك
الطبيعتين فكذا هاهنا فهذا ما عندي في هذا الموضع واما قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل خارجي فهو مقرر بنفسه لان الهيولى الجسمانية قابلة
في نفسه من غير هيولى للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بان استحالة هذا فبقي ان نشاركه من الخارج فمعناه ان لو وجد
الشكل للجسمية القائمة بنفسها او كانت بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها لا تتشكل الا بالهيولى قابلة
للوصل والفصل لكنا بينا ان ذلك محال والقائل ان يقول لم لا يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للتشكل ان تكون قابلة للاتصال والانفصال فان قبول الاشكال مغاير
لقبول الفصل والوصل الا ترى ان الخاتم من الشمعة تشكلها بالاشكال المختلفة مع انه لم يرد عليها الاتصال والانفصال فان كان الجسمية بعينها كما كانت
واذا ثبتنا ان قبول الاشكال لا ينفك عن قبول الانفصال والاتصال لم يلزم من الحكم لكون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للاشكال الحكم بكونها
قابلة للفصل والوصل الا بحجة وبرهان فان قيل الدليل عليه ان كل ما كان قابلا للاشكال فانه لا بد وان يتميز طرف منه عن الطرف
الاخر منه وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة الوهمية لا محالة وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية كان قابلا للقسمة الانفكاكية على ما مر
في الفصول الماضية فاذا يلزم ان كل ما كان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول هذا الكلام لو صح لعقد بيانه
فانه يغني في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لا توجد في غير مادة ان الجسمية يلزمها التناهي
فيلزمها الشكل وكل متشكل فانه يصح ان ينقسم وكل ما كان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والانفصال فاذا لو وجدت الجسمية لا في مادة
لصح الانفصال والاتصال عليها وذلك محال فاذا وجودها لا في المادة محال فثبت ان هذا الكلام لو صح لكان كافيا في اثبات المقصود
وحينئذ يصير الكلام المتقدم حشوا **وهم واشارة** او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض
من الفلك ليس له شكل الفلك ثم ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطباع الجزء طباع الكل بعينه فنقول لكان الشكل يحصل
للفلك عن طبيعة قوة اوجبت هيولاه تلك الجزئية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جزئيتها فلما وجب لها ذلك وجب لها ذلك بسبب
ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك جزءا من الكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل فهذا انه عن عارض ومانع وبسبب مغاير يقبل
تلك الصورة وتجملها صورة الكل وتجزئها واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدار تتوكل الطبيعة واحدة
لم تصر كلا وجزءا بحسب ذلك الفرض امر نفسها لا من علة ولا من مقارنة فالحال يجب ان تتشخص بسبب يجعلها تختلف في نفس الكلية

فليس يمكن ان يقال ههنا الجهتان من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوق ما بقا ثم تبع ذلك ان صار بها هو
كالجزء بالة المخالفة **التفسير** هذا الشك انما اورده على الوجه الذي ابطل به القسم الاول من الاقسام الثلثة المذكورة
وهو ان القائمة بنفسها لو اقتضت الشكل المعين لزم ان يكون شكل جزئها مساويا لشكل كلها وذلك الشك هو ان يقال ان شكل الفلك يقتضي رتبة
النوعية مع ان جزءه مساو لكله في الماهية والا لكان الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك فانه لا يلزم ان يكون جزؤه مساويا له في الشكل فاذا عقل فليعقل
٥٩ ايضا ان الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب ان يكون جزؤها مساويا لها في الشكل فيحصل الجواب ان المقتضي لشكل الكل قائم في الجزء الا انه
تخلف هذا الحكم لمانع وهو ان وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجود كله وجزئية ذلك الجزء مانعة له من ان يتشكل بمثل شكل الكل فان الكل
وجزؤه انما اختلفا في الشكل بعد اشتراكهما في المقتضي لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لاختلافهما في الكلية والجزئية وهذان الوصفان
غير لازمين للماهية بل هما من العوارض المفارقة والعوارض المفارقة لا تحصل الا بسبب المادة فاذا لولا كون الصورة الفلكية مادية لما حصل
هذا الاختلاف واما الجسمية المجردة لما فرضت غير مقارنة للمادة استحال ان يكون شئ منها كلا وشئ منها جزءا لان الاختلاف في هذين الوصفين
لا يحصل الا بسبب المادة على ما بينا واذا لم يحصل الاختلاف في هذين الوصفين استحال اختلافهما في الشكل فهذا حاصل الجواب وينبغي ان
نذكر بعد تفسير المتن اما قوله في الجواب ان الشكل يحصل للفلك عن طبيعة قوة او جسمية تلك الجسمية ولم يذكر لفظ او تفسير الاول عن
جزئيتها فمعناه ان الشكل المعين يحصل للفلك بأجل القوة السارية في هيولى ذلك الفلك ولكن ذلك الشكل انما يحصل بأجل تلك الهيولى
او بأجل الجسمية الموجودة فيها واما تفسير لفظي القوة والطبيعة فسياتي في مكان آخر اولى به من هذا المكان وقوله فلم يجب لها ذلك
حيث يجاب ذلك الشيء بأن لا يكون الذي يفرض بعد ذلك جزءا مثل الكل لكونه مفروضا بعد حصول صورة الكل فمعناه ان ذلك الشكل انما يحصل
القوة السارية في تلك الهيولى واستحال ان يحصل للجزء مثل ما يحصل للكل من الشكل لاستحالة ان يتشكل الجزء بشكل الكل ما دام ذلك الجزء ذلك
٦٠ للكل واما قوله فهذا لمعنى عارض ومانع وبسبب مفارقة ما قبل تلك الصورة وحملها ويجري مجراه فمعناه ما ذكرنا من ان المقتضي لان يحصل للجزء
مثل شكل الكل قائم الا انه لم يوجد لذلك العارض الذي عرض له وهو كونه جزءا لذلك الكل وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل
وهذا العارض اعني كونه جزءا لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الحاصلة لها المتجزية بها وقد علمت ان الاختلاف في الجزئية
والكلية لا يكون الا لاجل المادة وقوله واما المقدار لو انفرد لم يكن شئ يحجب شيئا الا طبيعة المقدار وتلك الطبيعة وهي واحدة لم تقتض
كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسه ولا من علة ولا من مقارنة فلا يجب ان يستحق شيء منه لما اختلف فيه حتى يغير الكلية فمعناه
ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استحال ان يكون شيء منه كلا وشيء منه جزءا لان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجيء من نفس الماهية
بل لا بد وان يجيء من المادة واذا ليس لها مادة استحال ان يخالف منه شيء شيئا في الكلية والجزئية ولم يكن ان يحصل الاختلاف في الشكل
العذر الذي ذكرناه في الفلك واما قوله فليس يمكن ان يقال ههنا الجهتان من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوق ما بقا
ثم تبع ذلك ان صار بها هو كالجزء بالة المخالفة فمعناه ان العذر الذي ذكرناه في الفلك هو ان ذلك الشكل عرض الوجود في تفسير قوة
القوة السارية في هيولى الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلاجرم حصل ذلك الشكل لكله وكان يقتضي ان يحصل

مثل الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك فهذا هو العذر الذي ذكرناه في الفلك ولا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة فظهر الفرق
والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك انما يحصل له ما يقتضي تشكله بشكل الكل ولكن امتنع ذلك لمانع وهو كونه جزءا فاذا قيل الجسمية القائمة بنفسها لم ٦١
لا يجوز ان يقال ان جزءها انما لم يتشكل بشكل الكل لان كونه جزءا لذلك الكل منعه لانا بينا ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب
المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلامنا فيها ولم يصح في الصورة المجردة عن المادة ولقائل ان يقول الذي تذكرونه من ان الاختلاف
بالكلية والجزئية انما يحصل بالمادة غير صحيح لان جزء الصورة الفلكية اما ان يكون عين مادة كل تلك الصورة او يكون جزءا من تلك
المادة وان كان الاول كان جزء تلك الصورة وكلها حالين في محل واحد مع ان تلك الصورة وجزءها متساويان في الماهية فلم تكن الهيولى
ان تجعل الصورة التي هي صورة الكل وصورة الكل اولى من العكس وان جاز ذلك جاز ان تكون الجسمية المشتركة بين الكل والجزء
تقتضي لشيء ان يكون جزءا وان كان الثاني كان هيولى مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك الهيولى اخرى تسلسل وان لم يكن
الهيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في الهيولى ان لا يحصل
فيها الاختلاف بالكلية والجزئية فلئن قال لو لا هذا المحال انما يلزم لو كان الصورة جزءا لها في الوجود ولكن لو قال الهيولى حتى يقال ليست الهيولى اولى من العكس
لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة تحصل في الهيولى ثم يحصل بعد ذلك جزء الصورة اما بالتوهم او باختلاف اعراض
ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة اولى بان يصير كلا من جزئها فنقول لا نصدقتم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمية المجردة تقتضي وجود
كلتيهما سابقا على وجود جزئها فلا جرم كان السابق اولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذا ثبت ان الجسمية المجردة يمكن وقوع ٦٢
الاختلاف فيها بالكلية والجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكية فرق **المسألة السادسة** في امتناع خلو
الهيولى عن الصور الجسمية وفيها فصول ثلثة **تنبيه** هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به
ولو كان له في حد ذاته وضع وهو ينقسم كان في حد ذاته ذا حجم او غير ينقسم كان في حد نفسه مقطع نهاية اشارة كنقطة وان لم ينقسم اليه او كان الى التقسيم
جهة الاشارة **التفسير** لما فرغ من بيان ان الصورة لا تنفرد بنفسها عن الهيولى شرع الان في بيان ان الهيولى لا تنفرد عن الجسمية والحجة
المشهورة فيه ان الهيولى لو كانت خالية عن الجسمية لكانت اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون والقسمان باطلان فالقول بانفراد الهيولى عن الصورة باطل
والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول في بيان الهيولى لو كانت من حيث هي هي مشارا اليها لكانت اما ان يكون منقسمة من جميع الجوانب
او لا يكون والاول باطل لان المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل الجوانب لكانت الهيولى جسما هذا خلف والثاني باطل لانه اذا لم ينقسم
في جميع الجهات وهو مشار اليه فاما ان لا يقبل القسمة اصلا وهو النقطة او يقبلها في جهة واحدة فقط وهو الخط او في جهتين فقط
وهو السطح فنقول يستحيل ان تكون الهيولى المجردة نقطة والا لكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال لانا اذا فرضنا وصول طرفين من
خطين اليها فهي اما ان يحجب الطرفين الذين هما طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقي او لا يحجب فان حجبهما عن التلاقي انقسمت لانه في مسئلة
الجزء ان الوسط الذي يحجب الطرفين عن التلاقي ينقسم وان لم يحجبهما عن التلاقي كانت النقطتان المتلاقيتان لها نافذتين فيها وذلك محال لانها
قد كانت قائمة بذاتها متباينة عن الخطين فاما ان تبقى متباينة كما كانت فلم يكن فان بقيت متباينة بعد نفوذ طرفي الخطين فيها او الحال ٦٣

والمباين عن الخطين مباين عنه فوجب ان يكون طرفا الخطين متباينين عنه فاذا طرفا الخطين المتماسين متباينان عنها فيكون هناك
اخران والكلام فيهما كالكلام في الاولين فيلزم ان يكون لكل واحد من الخطين نقطة غير متناهية في موضع واحد ومع ذلك فانه لا يلزم ان يكون
لواحد منها طرف غير متباين لان كل نقطة فرضت غير مباينة عن الخط فانها تكون حالة في النقطة المباينة والحال في المباين مباين فاذن
النقطة التي فرضت غير مباينة عن الخط مباينة هذا خلف وان لم يتبينا بل تصادرت حالة في الخطين وعلى هذا يكون الخط حالا في
السطح والسطح في الجسم والحال في الحال في شيء حال في ذلك الشيء فاذا الهيولى حالة في الجسم وقد فرضناها متجردة هذا خلف فثبت ان
النقطة لا يمكن ان تكون قائمة وكذا كل الخط لا يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل البسيط فاصلين لكان لها ان يجب الخطين الذي هما نهايتا
السطحين عن التلاقي او لا يحجبهما ونعود الكلام بعينه وكذلك السطح لا يمكن ان يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل البسيط فاصلين لكان
اما ان يمنعهما عن التلاقي او لا يمنعهما فثبت بهذا ان النقطة والخط والسطح لا توجد قائمة بذواتها وعند ذلك نقول الهيولى يستحيل ان تكون
فحينئذ لها مشار اليها وفي هذه الحجة ابحاث تركناها اختيارا للاختصار فلنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحاصل انما الوضع من قبل
الصورة الجسمية به فاعلم ان الوضع يقال بالاشتراك على معان والمراد هاهنا كون الشيء بحيث يمكن الاشارة اليه واذا عرفت ذلك فنقول
المراد ان الهيولى انما تكون مشارا اليها لحلول الصورة الجسمية المقارنة لها فان نفس ذات الهيولى من حيث هي هي اما ان تكون مختصة
٦٤ بحيز او لا يكون فان كان الاول كانت الهيولى في الجسم نفسها او المقدار نفسه وان كان الثاني فعند حلول الجسمية فيها اما ان يبقى تلك الذات
او لا يبقى فان لم يبق فلم تكن الصورة الحالة فيها حالة فيها لان الموجود لا يحل في المعدوم وان بقيت فتلك الذات غير مختصة بحيز والجهة
فلا يكون اليها اشارة اصلا بل الاشارة انما تتوجه الى الجسمية فاذا قولكم الهيولى مشار اليها بسبب انها من الجسمية هي لا يجاني المشار
اليه هو الجسمية واما الهيولى فغير مشار اليه اصلا فنقول هذا باطل لا يعرض فانه غير مشار اليه في ذاته بل بسبب المحل فان جاز ذلك
فلم يجز ان تكون الهيولى مشارا اليها لا لذاتها لكن بسبب ما يحل فيها واما قوله فلو كان له في حد ذاته وهو منقسم كان في حد ذاته ذا
حجم فاعلم ان ظاهره نظر لانه ليس كل ما كان ذا وضع وكان منقسما كان ذا حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذي حجم لان الخط وان
كان في نفسه مقدارا الا انه ليس بذي مقدار بل الحجم هو المقدار القابل للتجزئة من الجوانب الثلاثة فاذا يجب ان يكون المراد من هذا الكلام
ان كل ذي وضع يكون منقسما من الجوانب فهو ذو حجم واما قوله او غير منقسم كان في نفسه مقطع منتهى اشارة فمعناه ان كل ما يشار اليه
فلا بد من طرف ينقطع الاشارة عنده بذلك الطرف يجب ان لا يكون منقسما من الجانب الذي انقطعت الاشارة عنده والا فيكون قد بقي وراء
المقطع شيء من المشار اليه فلم يكن مقطع الاشارة مقطع الاشارة هذا خلف فاذا كل ما يكون مقطعا للاشارة فهو طرف وكلما كان كل طرف
ايضا كان مقطعا للاشارة لا نطرف لجسم انعكس لك الحجة الكلية موجبة جزئية فيصدق ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة واما قوله
نقطة ان لم تنقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة فمعناه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذي صار
٦٥ مقطعا للاشارة فهي ان لم تنقسم البتة كان نقطة وان انقسم في غير جهة الاشارة كان خطا او سطحا فقد تبين ان الهيولى الخالية عن
الصورة لو كانت مشارا اليها لكانت اما نقطة او خطا او سطحا او جسما واما ابطال ذلك فهو غير مذكور في الكتاب وقد ذكرناه **تنبيه**

فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة حصلتها
هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجبها وصفا هناك او قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس
يمكن فيما نحن فيه لانا نجرد بحسب هذا الفرض وليس يمكن ان يقال ايضا ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزئية التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي حوله تخصص في اقرب المواضع الطبيعية من تلك المواضع كالجزء الهوائي صار اقرب من موضع الطبيعي
مخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي لها لما كان موضعا لهذا الصابرما وهو هوائي لما لم يكن هذا ايضا لا انا جعلنا المجردة
التفسير المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال الهيولى الخالية عن الصورة لا تكون مشارا اليها وبيانه
ان الهيولى الخالية اذا لم تكن مشارا اليها ولم تكن في حيز وجهة استحال ان تحصل بحيز معين عند حلول الجسمية فيها لان حصولها فيه على التعيين ان
كان للجسمية او ما يلازمها وجب حصول كل الاجسام فيه وان كانت لامر غير الجسمية امكن حصول الجسمية عاريا عن ذلك المخصص
٦٦ فحينئذ يجب ان لا تحصل في حيز معين فالهيولى لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فانها لا تحصل في حيز معين الا ان تحصل في كل الاحياز
وهو محال او في شيء منها فحينئذ لا تكون متحيزة مع انا قد فرضنا متحيزة هذا خلف فان قيل هذه الحجة مبنية على انا في الاجسام
اسمها في الجسمية والكلام عليه قد مر الا ان بعد المساعدة على ذلك فان هذا الاشكال لازم عليكم اما اولا فلان الجسم العنصري يجب
اتصافه بشيء من الصور النوعية على التعيين مع انه يكون موصوفا ابدا بصورة معينة فلم لا يجوز ان يقال انها اذا اتصفت
الجسمية فانه وان كان لا يجب حصوله في حيز معين الا انه مع ذلك يحصل في حيز معين واما ثانيا فلان اختصاص كل جزء من اجزاء العنصر
الواحد بجزء من اجزاء كل العنصر ليس الا على سبيل الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الهيولى الخالية عن الصورة الجسمية حصل اعتد
حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والجواب اما عن الاول فلان كل صورة نوعية تعرض اخرى معينة وكان الجسم حين كان موصوفا بالصورة النوعية السابقة عرض
له ما جعله مستعدا لقبول الصورة النوعية اللاحقة فلا جرم كانت حلت الصورة النوعية المعينة فيه عينا واما الهيولى الخالية عن الصورة فانها قبل الاتصاف
بالصورة ما كانت موصوفة بصورة اخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول الصورة المعينة نظهر الفرق وقال
ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهيولى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات اقتضت تعلق الحيز
ان يقال ان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عارض اعد لقبول الجسمية مع صورة نوعية خاصة فلا جرم حصل بعد التجسم في حيز
٦٧ معين بالجملة فالفرق الذي ذكرتموه انما يصح لو قلنا ان الهيولى كانت خالية عن الجسمية وعن جميع الصفات اما لو قلنا انها وان كانت خالية
عن الجسمية الا انها كانت موصوفة بصفات اخر وكل واحد منها مسبوقا بالاخر وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتأخر
لم يمتنع ان يقال المادة قبل اتصافها بالجسمية حصل فيها امر اعد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية معينة وعلى هذا التقدير تسقط
حجتكم التي عولتم عليها فلئن ابطلتم ذلك بان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيئا واحدا بالذات بالفعل وبعد اتصافها بالجسمية لابد
وان تجزى بالقوة فيكون الشيء الذي لم يكن منقسما بالقوة بعينه يصير منقسما بالقوة وذلك محال فنقول هذا ساقط لانه بين الاتفا

وهو ان الهيولى بحسب ذاتها وان لم تكن الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي هي اما ان تكون قابلة للقسمة او لا تكون فان كانت
قابلة للقسمة سقط اصل الكلام وان لم تكن فاما ان تمتنع صيرورتها بعد ما لم تكن منقسمة منقسمة او لا تمتنع فان امتنع سقط اصل الكلام
ايضا وان لم تمتنع كانت الهيولى وان لم تكن الجسمية ممتنعة القسمة فيكون الجسم لكونه ماديا ممتنع القسمة هذا خلف والثاني لم لا يجوز
ان يقال قبول الهيولى للقسمة موقوف على حصول الصورة فعند فقدانها لا تقبل القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط
ثم ان سلم عن هذا الكلام ولكنا نقول انه لو صح لكان كافيا في بيان امتناع انفراد الهيولى عن الصورة فيضيع الحجج التي ذكروها لغوا واما الجواب عن على صحة تحيز
عن الثاني فهو ان كل من اجزاء العنصر واحدا من الخصوص بجزء اخر جزء ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة الجسمية موصوفا بصورة
اخرى وكان بسببها حاصلا في حيز معين بحيث فيه بصورة اخرى لكان حيزها معينا ان الجزء المعين من الهواء ان كان في حيز معين وان انقلب ٦٨ حصول حلت
فانه لثقله لابد وان ينزل الى الجزء المسامت لذلك الجزء من حيز الماء فاختصاصه بعد صيرورته ماء بذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل
صيرورته ماء مخصوصا بالجزء الاخر واختصاصه بذلك الجزء انما كان لاختصاصه قبل ذلك بحيز معين واعلم ان هذا الجواب هو آخر فيكون سبب اختصاصه
بعينه الجواب عن السؤال الاول وكلامنا عليه ككلامنا على ذلك الجواب ولنرجع الى شرح المتن قوله فلو فرضنا هيولى بلا وضع بكل حيز معين اختصاصه
ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص بحسب ... ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هنا لكان يمكن ان يقال لو كانت صورة توجب قبل ذلك بحيز آخر
لها ... وضعا هناك وكان تقدير عروضها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى واما ... ليس كذلك لانها لم تحس بحسب هذا الوضع بمعناه لها
ان الهيولى اذا لم يكن لها في نفسها حيز ولا اليها اشارة فلو فرضناها خالية عن الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا بد ان يحصل في حيز
معين لان حصولها في ذلك الحيز انما يكون لاجل ان الصورة حصلت في المادة عندما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا انما يكون لو كانت المادة
قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية مختصة بحيز واما اذا فرضناها خالية عن الجسمية امتنع ان يقال انه حصلت
الصورة فيها عندما كانت في ذلك الحيز ولقائل ان يقول حصول الصورة فيها عندما كانت هي في ذلك الحيز سبب اختصاصها بذلك
الحيز فلا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي ما كانت مختصة بحيز ان لا تختص
بحيز اصلا لاحتمال ان المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية وان تلك الصفات عند
المادة الجسمية تقتضي الحصول في حيز معين دون سائر الاحياز واما قوله وليس يجوز ايضا ان يقال الى اخره فمعناه ما ذكرناه في الجواب ٦٩
عن السؤال الثاني فانه اذا قيل لنا لم لا يجوز ان يختص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سواء كان ان القطعة
من الماء تختص بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان جميع اجزاء حيز الماء بالنسبة الى الطبع على السواء كان جوابنا عنه ان نقول الجزء
الهواء اذا صار ماء فان تعين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان موضعه كان متعينا حين كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا في
حيز معين فاذا صار ماء وجب بمقتضى ثقله ان ينزل الى اقرب حيز من الحيز الذي كان موضوعا له قبل فقد صار الان الحيز الذي كان هو
فان تعين حيزه في الحال بسبب تعين حيزه قبل ذلك وهذا يقتضي ان يكون قبل كل وضع وضع اخر معين لئلا يلزم التسلسل والتحق
فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لا يأتي فيها هذا الوجه فظهر الفرق ويقابل ان نقول لا نزاع في كون الوضع السابق عليه

يتعين الوضع اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء الوضع السابق ان لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال ان الهيولى وان كانت خالية عن
الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور اخرى عند تجرد المادة عند التجسيم باختصاصه بالموضع المعين وتقريره ما مر **تذنيب**
فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية **المفسر** قد علمت ان الحجة على ابطال انفراد الهيولى عن
الصورة ان الهيولى الخالية عن الصورة اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون والقسم الثاني انما ابطلناه بان قلنا اذا حصلت الصورة
فيها فاما ان تحصل في كل الاحياز او في شيء من الاحياز او في حيز معين وهذا كان فساد القسم الاول والثاني ظاهر لم يتعرض الشيخ لابطالهما
لم يقل لظهور فسادهما واقتصر على ابطال القسم الثالث ثم انه لما لم يتعرض الا لابطال القسم الثالث فقط لا جرم بعد ابطاله انه يلزم
٧٠ استحالة تجرد الهيولى عن الصورة الا امران تحدس ذلك يعني لما ابطل القسم الثالث فمن تنبه بعد ذلك لفساد القسمين الاولين فانه
ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا السبب قال فاحدس ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولم يقل فثبت ان الهيولى لا تتجرد
عن الصورة **المسئلة السابعة** في بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية وفيها فصلان

تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى وكيف ولا بد من ان تكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام
والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير الجسمية فكذلك لا بد له من استحقاق حيز خاص
او وضع خاص معينين وكل ذلك غير مقتضى الجسمية القائمة المشترك فيها **المفسر** لما فرغ عن بيان ان الهيولى
لا تنفك عن الصورة الجسمية شرع الان في بيان وجوب اتصافها بصور اخرى بعضها مناسبة للكيف وبعضها مناسبة للاين اما اثبات الصور
المناسبة للكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها باسرها في الجسمية منقسمة الى اقسام ثلاثة احدها الاجسام القابلة للانفكاك والالتيام
والتشكلات بسهولة وهي الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها ما لا يقبل الانفكاك والالتيام
والتشكلات اصلا وهي الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من الاجسام بكل واحد من هذه الاحكام لا يمكن ان يكون
ه/ان للجسمية العامة المشترك فيها ولا للوازمها ولا للفاعل المباين فانه لم يكن الجسم المخصوص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان
تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام امرا ممكنا وقع لا عن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين
مستحقا لتلك فذلك الاستحقاق لا يكون للجسمية المشترك فيها فلا بد وان يكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجسمية
٧١ وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وقد بينا ان ذلك مما يحتاج فيه الى
بيان على مذهب الشيخ ثم ان سلمنا مساعدة على ذلك لكن الاجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت ايضا في
الصور التي هي مبادئ تلك الصفات فان كان اختصاصها بتلك الصفات يجب ان تكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور
يجب ان تكون لصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فلم لا يقال اختصاص الاجسام العنصرية بصورها المعينة انما
كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصور اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصور اللاحقة واما اختصاص
الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها

فهذا هو السبب في اختصاص كل جسم بصورته النوعية فنقول اذا حققت ذلك فخذ زوائله في الكيفيات حتى تقول ان الاجسام العنصرية انما
تختص كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الاتصاف بها موصوفا بصفة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما
الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد بكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة الى اثبات هذه
الصورة النوعية ثم ان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم يكون مبدا لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لا بد من اثبات ثبتنا
ذلك في كل جسم بيانه ان عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن القطع بان يكون لاجل صورة فلكية لان تلك الصورة اما ان تكون لازمة للجسمية وهو
الفلكية او لا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون علة للحكم الذي يمتنع زواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة واما ان كانت لازمة
فذلك اللزوم اما لنفس الجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسميتان كانتا متساويتين ٧٢
فيه بين الاقسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركة فيها بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية مشتركة فيها فقد بطل اصل الحجة
واما الثاني فهو باطل ايضا لان ذلك الحال ان لم يكن لازما لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان لازما عاد التقسيم ولزم التسلسل واما الرابع
وهو ان يكون اختصاص الفلك بالكيفية اللازمة له لشيء خارج عنه لا فيه ولا محل له فهو ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان لا يكون جسما او جسمانيا او جسما
او جسمانيا والاول لان اطلاق التقسيم الذي مضى والثالث نسبته الى الجسمية الفلكية كنسبته الى الجسمية العنصرية فليس بان يقتضي للجسمية الفلكية تلك الكيفية
اولى من ان يقتضي للجسمية غير تلك الكيفية وايضا فبتقدير صحة هذا القسم فانه يبطل المقصود لان اختصاص الفلك بالكيفية المعينة انما هو لاجل شيء
خارج عنه لا فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة الى اثبات الصورة النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سوى الثالث ثبت انه لا يمكن القول بانه
كيفية معينة الا لاجل مادته اما بواسطة او بغير واسطة فاذا ثبت ان المادة كافية في هذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية
المعينة للفلك على اثبات صورة نوعية له فثبت ان الحجة التي ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها على ان الجسم الذي يقبل الاشكال المختلفة بعسر
ولا بسهولة انما كان كذلك لاجل صورة قائمة فيه واما العناصر فمعلوم انها على قسمين احدهما ما يقبل الاشكال المختلفة بسهولة وثانيهما ما يقبلها
بعسر فلم لا يجوز ان يقال ان سهولة قبول التشكلات معللة بعلة وجودية واما صعوبة قبولها فانها معللة بعدم تلك العلة او بالعكس وعلى هذا
التقدير لا يظهر امتناع خلو الاجسام العنصرية عن الصورة النوعية ثم ان وقعت المساعدة على ان الصفات الثلثة اعني سهولة قبول الانفصال ٧٤ وعدم قبولها
وصعوبة قبوله لا بد من استنادها الى علل وجودية فلم قلتم ان تلك العلل صور بيانه ان الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم لمحله اي الحال الذي
يكون سببا لوجود محله فاذا عرفت ذلك فنقول ان الحجة التي ذكرتموها تدل على تعليل هذه الاحكام بامور موجودة في الاجسام لكن لم لا يجوز ان يقال ان
تلك الامور اسباب لوجود تلك الاجسام حتى تكون تلك الامور صورا ولم لا يكون اعراضا وانا الى الان ما رايت احدا ذكر في هذا الباب ما يقرب
على ذلك ثم ان وقعت المساعدة على ان الحجة التي ذكروها تدل على اثبات الصور النوعية لكن ههنا ما يدل على نفيها وذلك من وجهين الاول
ان هذه الصورة اما ان تكون حالة في الجسم او في الهيولى لكن بشرط حلول الجسمية فيها وعلى هذين التقديرين فانها في وجودها تكون محتاجة الى
الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال واذا لم تكن الجسمية معلولة لها ولم تكن هي علة الجسمية لم تكن مقومة للجسمية فلم تكن
صورة الثاني وهو انه اما ان تقوم في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدا لما فيه من الكيف ولما فيه من الاين ولما فيه من الشكل والحيز

ع حصول الجسم في الاين المخصوص لاجل اتصافه بالمقدار المخصوص باولى من العكس
وكذلك ليس باتصال

٨٦

فقد حكموا بانه صدر عن الصورة الواحدة اكثر من اثر واحد وهو عندكم منكر واما ان تثبتوا للجسم بحسب كل عرض مخصوص صورة وحينئذ
قد حكموا باثبات الصور الكثيرة للمادة الواحدة ثم ان هذه الاعراض غير مترتبة فانه ليس بان يقال الاين اتصافه بالشكل لاجل اتصافه بالحرارة او
٧٤ البرودة اولى من العكس ليس بان يقال اتصاف النار باليبوسة لاجل اتصافها بالحرارة اولى من العكس فانا قد نجد الحرارة واليبوسة منفكة كل
واحدة منهما عن صاحبتها واذا ثبت انه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالاخر وجب ان لا يكون اتصافه بالصورة التي هي
مبدا بعض هذه الاعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدا البعض الاخر فاذا لم يكن اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة على سبيل التقدم
والتاخر فيكون الشيء الواحد صورا كثيرة في درجة واحدة وذلك محال عندهم فهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات الصور النوعية يجب
الاشتغال في حلها على من اراد اثباتها واما الدلالة على اثبات الصور المناسبة لباب الاين فهو انه اختص كل جسم من استحقاق مكان خاص
كالعنصر الفلكي المحيط او وضع خاص كالفلك المحيط وغيره وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشتركة فيها واعلم ان الاستدلال المذكور تتوجه عليه الاسئلة
ان هذا يحتاج الى المقدمة القائلة انه لا بد لكل جسم من استحقاق مكان خاص وسياتي ذلك في النمط الثاني واما عبارة الكتاب في هذا الفصل فغنية عن الشرح
واما فرض الكلام في الكيفيات في سهولة قبول الاشكال وعسر قبولها وعدم قبولها لانه يمكن ههنا بيان ان الاجسام لا تخلو عن هذه الامور
فان الجسمية اما ان تكون قابلة للتشكلات المختلفة او لا تكون فان كانت قابلة لها فتلك القابلية اما ان تكون بسهولة او تكون بعسر فبهذا الطريق
ظهر امتناع خلوها عن هذه الكيفيات واذا ثبت استناد هذه الى صور نوعية موجودة في تلك المواد لزم القطع بامتناع خلو الهيولى عن تلك
الصورة واما في الحرارة والبرودة وسائر انواع الكيف او اقلها فلانها فانه لا يمكن بيان امتناع خلو الجسم عنها فلا يلزم من وجوب استنادها الى الصور
المذكور امتناع خلو الجسم عن تلك الصورة النوعية **تنبيه** واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى تحصل صورة جسمانية والوجه البناء لا يحتاج
٧٥ فيه فيها يختلف احواله الى متباينة لاحوال يتعنونه من خارج تحدد بها ما يجب من القدر والشكل وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى **التفسير**
المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤالين بل عن دليلين اوردهما الشيخ في هذا الكتاب احدهما انه لما استدل على ان الصورة
الجسمية لا تنفرد بنفسها عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما ان يكون لذاتها او للفاعل او للحامل واختار ان يكون ذلك للحامل وابطل ان يكون لنفس
الجسمية بانه لو كان كذلك للزم استواء جميع الاجسام في المقادير والشكل وللزم ايضا مساواة الكل والجزء في المقادير والشكل وللقائل ان يقول هذا
ايضا يلزمك على ما اخترتم من ان المقدار والشكل لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة في موادها وكان يجب استواؤها في المقدار والشكل فثبت انه
لما استدل على اثبات الصور النوعية بان الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية مختلفة في هذه الكيفيات فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد
منها بكيفيتها الخاصة لاجل صورة نوعية مختصة به وكان للقائل ان يقول لو كان اختصاص كل واحد منها بكيفيته لاجل صورة نوعية مختصة به
لكان اختصاص كل واحد منها بتلك الصورة لصورة اخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن هذين السؤالين جوابا واحدا اخرهما لم يذكر
ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا السؤال في المسئلة الاولى الى هذا الموضع ليكون جوابا عن السؤالين في المسئلتين وتقرير ذلك الجواب في المسئلة
الاولى ان انفعال المادة لا يكفي في تعيين الشكل والمقدار بل يحتاج في حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال الى ان تكون امور اخر لاجلها
تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لا بد وان تكون هي ايضا مسبوقة بامور اخر حتى يكون كل سابق سببا

٧٦ واستعداد المادة لقبول ما يحصل عقيبه وهذا امر عظيم نطلع منه على اسرار اخرى وتلك الاسرار هي ان ذلك يقتضي ان لا يكون للحوادث
بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا الجواب
بعينه عن السؤال المذكور في اثبات الصور النوعية وان كان قد تبينا ان هذا لا يتم من اثباتها وهو الجواب ايضا عن السؤال المذكور
على الدلالة على استحالة تخلو الهيولى عن الصورة على ما قررناه قبل **المسـألة الثامنة** في بيان كيفية
تعلق الهيولى والصورة وفيها تشتمل فصول وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان
يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة
لمقيم اجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون علة
الآخر من الآخر بعكسه او يكون بسبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر **التفسير** لما بين ان الصورة
والهيولى لا تنفك واحدة منهما عن الاخرى شرع ههنا في تعديل الوجوه التي يمكن ان تقع تلك الملازمة ليبطل الباطل منها ويحقق الحق وتحقيق حصر
ذلك الوجوه ان تقول لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمان في وجودهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة
محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى اما القسم الاول
وهو ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس فهو على اقسام ثلثة لان الصورة اما ان تكون علة مطابقة للهيولى لا جزءا من العلة
٧٧ او لا تكون علة ولا جزءا منها بل تكون آلة او واسطة للعلة فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلثة والحق من جملتها عند الشيخ هو ان تكون الصورة جزءا
من العلة فتكون شريكة لشيء آخر لكون مجموعهما علة لوجود الهيولى ولنرجع الى التفسير المتن اما قوله واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل
الى مقارنة الصورة فلتعلم ان في هذه الالفاظ احترازات احدها انه لو قال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة لكان لا يدري ان الهيولى
مفتقرة في ماهيتها الى الصورة او في وجودها فلما قال في ان تقوم بالفعل زال الخلل والاشتباه واعلم ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا في
وجودها وثانيها انه لو قال الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة لكان لا يدري انها مفتقرة الى الصورة في وجودها الخارجي
او في وجودها الذهني او في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجي وثالثها انه لو قال
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى الصورة لكان لا يدري من هذا الكلام حصول الافتقار لان العالم مفتقر في وجوده الى الباري تعالى مع انه تعالى
مباين له فلما قال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه ثم ههنا سؤال لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهيولى مفتقرة في وجودها
الخارجي الى مقارنتها الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشيء لغيره حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والحالات الاضافية متاخرة
عن الذوات التي هي عارضة لها فان المقارنتان اعني مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحد منهما متاخرة عن وجود الهيولى
فلو جعلنا افتقار الهيولى من حيث انها موجودة الى الامر المتاخر عن وجود الهيولى عن تلك المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت متاخرة عن وجود الهيولى
٧٨ فيلزم الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجبت ان تكون
مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة واما وجودها مقارنتها الصورة فانه يكون حاصلا بعد وجود الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ ذلك

فيه جوابا ولما كان الجواب ذلك الافتقار ليس الا في وجودها الخارجي وحده قال الهيولى مفتقرة

٨٧

ثم اعلم انه لا بد من تصحيح هذه القضية بالحجة لان الذي سبق هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا القدر لا يكفي
في بيان ان الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة لاحتمال ان يكونا متلازمين وان لم يكن احدهما مؤثرا في الاخرى كالابوة والبنوة وبالجملة
المضافين فانهما متلازمان وجودا وعدما مع انه لا يكون واحد منهما مفتقرا في وجوده الى الآخر وان وجب افتقار احدهما الى الآخر لم يكن الصورة هي
مفتقرة الى الهيولى من غير عكس وسيأتي بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين واما قوله فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام
الهيولى او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم اجتماعهما تقوم الهيولى فاعلم ان هذه الاقسام الثلثة
باسرها اقسام القسم الاول وهو ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة وليست كل واسطة آلة لان
الآلة لا تكون موجدة ولا يتوقف ايجاد الموجد للشيء على توسط ذلك الشيء واما المتوسط فقد يكون مؤثرا وهو العلة القريبة فانها تكون متوسطة
بين المعلول وبين العلة البعيدة واما قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون علة
الآخر من الآخر بعكسه او يكون بسبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر فاعلم انه لما فرغ من تعديد اقسام القسم الاول
اراد ان يذكر الاقسام الباقية الا انه لم يذكر القسم الثاني وهو ان تكون الصورة مفتقرة الى الهيولى وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة
هو ان تكون الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة ولا يحتمل هذا القسم ان يذكر القسم الثالث والرابع مع ان الشبهة التي يجوز
ان تتمسك بها من اراد المصير الى واحد منهما فان لقائل ان يقول لما ثبت ان الهيولى لا تخلو عن الصورة وان الصورة لا تخلو عن الهيولى فليس
الحكم باحتياج احدهما الى الآخر اولى من العكس بل الحق هو ان كل واحد منهما محتاج الى الآخر وهو القسم الثالث او كل واحد منهما غني عن
الآخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ليس قيام احدهما بالآخر اولى من العكس جعل اللازم منه ان
يكون هناك سبب ما خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر وذلك غير لازم لاحتمال ان لا يكون هناك سبب يقيم كل واحد منهما
مع الآخر وبالآخر بل يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر وبالآخر فهذا قسم لا بد من ذكره وابطاله وانه لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور
على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود ويكون شكا فيتبين في حدهما الثاني ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر ان كان
المراد منه ان يقيم كل واحد منهما غنيا عن الآخر فهو غير جيد لان مورد القسمة هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة فهذا
المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكورا فعلى التقدير الاول يكون بعض الاقسام منافيا لمورد القسمة
وعلى التقدير الثاني يكون بعض الاقسام متروكا **اما الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن انها علة مطلقة**
للوجود الواحد المستمر لهيولانيها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين وههنا
٨٠ **سر آخر** **التفسير** الصور على قسمين منها ما يمكن ان يعدم ويحصل في موادها عقيب عدمها اخرى ومنها ما يمتنع ذلك فيه
فالاول هو صور العناصر فان صورها الجسمية قد تعدم عن موادها فانا بينا ان الجسم اذا انفصل فانه يعدم تلك الجسمية التي كانت موجودة
قبل ذلك الانفصال وحدثت فيها جسميتان اخريان واما امكان عدم صورها النوعية فقد ثبت ذلك بالادلة الدالة على صحة الكون
والفساد واما الثاني فهو صور الافلاك فان صورها الجسمية وصورها النوعية لا تعدم ولا يحصل في موادها صور اخر غيرها والمقصود

من هذا الفصل بان ان القسم الاول من الصور يمتنع ان تكون علة مطلقة او وسائط وآلات مطلقة في وجود الهيولى لحجة على
ذلك ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة المؤثرة وبوجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك فانه يجب عدمه عند عدم العلة او الواسطة
لكن الهيولى لا تعدم عند عدم هذه الصورة المتزائلة فتلك الصور لا تكون علة ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى واما قوله لا
بد من ان يكون الامر هاهنا على احد القسمين الباقيين فمعناه ان الاقسام التي عدها قبل هذا الفصل لما كانت اربعة احدها ان
تكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون واسطة او آلة مطلقة وثالثها ان تكون شريكة لشي ورابعها ان تكون هناك سبب خارج عنهما
يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر واذا ابطل في الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ان يكون على احد القسمين الاولين لم يبق الا ان يكون
على احد القسمين الباقيين يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شي منها سببا لقوام الهيولى
مطلقا ولو كان سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود ولكانت الاشيا التي هي علل الماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة ٨١
الوجود وسابقة ايضا للهيولى بالوجود حتى تكون بعد ذلك للصورة وجود غير الهيولى اي والحال هذا فيجتمع المعنى الاول والمعنى الثاني معا
ويكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود غير الهيولى على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة ليكون عن وجود الصورة
وجود الهيولى على انها معلول غير مباينة الذات لعلته وان كان ايضا ليس من احوالها المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة ثلاثة اقسام
كل قسم منها داخل في الوجود ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الصور التي لا يوجب الصورة الجرمية في حد نفسها الا بها او معهما
وقد تبين ان الهيولى بسبب ذلك تصير الهيولى سببا من اسباب حاجة او لا معه تتمة وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها
للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **التفسير**
المقصود من هذا الفصل بيان ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية سوا كانت ممكنة الزوال كما في العناصر او ممتنعة
الزوال كما في الافلاك فانها لا تكون علة مطلقة ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى والحجة المذكورة هاهنا مبنية على مقدمات احدها
ان المتأخر عن المتأخر عن الشي يجب ان يكون متأخرا عن الشي سوا كان ذلك التأخر بالذات او بالزمان او بسائر الاقسام وهذه مقدمة بينة
عند العقل وثانيها ان الشي الذي يكون معه ما هو متأخر عن شي ثالث فانه يجب ان يكون متأخرا عن ذلك الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة
في النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة فان محدد الجهات متقدم عليها
والجهات امام الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا
الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلا لكان متقدما على الخلا ثم زعم هاهنا بان الفلك الحاوي الذي هو
مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان ٨٢
يكون بعد والفرق مشكل وثالثها انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا
ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية ومما لا يكون متأخرا عن الشي فهو اما مع الشي او يكون متقدما عليه
فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها وان جاز محال ان يتقدم التناهي والتشكل على الجسمية امكنه ان يقول ان

٨٨
ان كل امرين غير ايضا فيين متلازمين فان احدهما يكون محتاجا الى الآخر والتشكل والجسمية كذلك فاذا احدهما محتاج لكن التشكل غير محتاج
الى الجسمية على ما مر فاذن الجسمية محتاجة الى التشكل فالتشكل يكون متقدما على الجسمية فالتناهي المتقدم على التشكل اولى ان يكون متقدما على الجسمية ولقائل
ان يقول المعقول من التشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكثيرة بالسطح او بالجسم وهيئة احاطة الحد او الحدود تحتاج في وجودها
الى تحقق وجود ذلك الحد او تلك الحدود وتحقق ذلك الحد او تلك الحدود يحتاج الى تحقق مقدار الجسم المحتاج في وجوده الى الجسم لان المقدار عرض حال
في الجسم والعرض متأخر في الوجود عن وجود المحل والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم وجزء الشي متقدم في الوجود على ذلك الشي فاذا
التشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انهما متقدمان على الصورة الجسمية او مقارنتان لها واما الذي يشكو به من الجسمية لم لا يكون علة للتشكل ٨٤
لم لم يكن متقدما عليها وما لا يكون متقدما على الشي فهو اما مع الشي او بعده ففيه غلط في فهمهم لما لم يكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فلما لا يكون
علة الشي لا يكون متقدما عليه تقدما بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق والمنفي نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان
لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها تكون متقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية
وعوارضها اللازمة ولوازمه وان لم يكن شي من تلك الاجزاء علة لشي من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة ورابعها ان التناهي والتشكل
من توابع المادة وتعرفهما مر قبل واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما ان يكونا متقدمين على الجسمية
او موجودين مع الجسمية فالهيولى اما ان تكون متقدمة على ما تكون متقدما على الصورة او تكون متقدمة على ما تكون مع الصورة وعلى
التقديرين يلزم ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة او واسطة مطلقة في وجود الهيولى لزم تقدمها
على الهيولى مع انها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت ان الصورة ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة واقول لقائل ان يقول عدم
الصورة شريكة لشي آخر باجتماعهما يتقوم الهيولى وجزء علة الشي متقدم على الشي لا محالة فلو كانت الهيولى متقدمة يجب ما عليها لزم الدور
وهو محال والحاصل ان الذي قد ابطلوه لكون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة لشي آخر باجتماعهما يتقوم الهيولى وان
بطل احدهما بطل الآخر ضرورة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله يجب ان تعلم ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شي منها سببا لقوام ٨٤
الهيولى مطلقا فمعناه ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية واما قال في الجملة لانه يريد ان يبين في هذا الفصل
ان الصورة الجرمية والصورة النوعية سوا كانت ممكنة الزوال او ممتنعة الزوال فانه ليس شي منها البتة علة لوجود الهيولى
واما قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود فمعناه ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الصورة سابقة بالوجود
على الهيولى واما قوله ولكانت الاشيا التي هي علل الماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة الوجود على الهيولى معناه
ان الصورة لو كانت سابقة بوجودها على وجود الهيولى لكانت الاشيا التي هي علل الماهية الصورة والاشيا التي هي علل لوجود الصورة
تكون سابقة ايضا على وجود الهيولى لان السابق على السابق على الشي يجب ان يكون سابقا على ذلك الشي واما قوله حتى تكون بعد ذلك عن
وجود الصورة وجود الهيولى معناه ان الاشيا التي هي علل الماهية الصورة او لوجودها لا بد ان توجد حتى يحصل الصورة بعد
ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى واما قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة فان كان ايضا ليس

من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان وكل قسم منهما داخل في الوجود فاعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين
احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من المتن وضم ما قبله الى ما بعده فانه تتم هذه الحجة
وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء هذه الحجة حشوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جملة الاشياء بذاته دالة على الحالة وهو
ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم عن الباري ٨٥
تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس
يستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء فيكون حقيقة تلك العلة يقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى وتكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالا في ذلك المحل لكن بشرط وجود المحل فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم موقوفا
على صدور الهيولى عنها فهذا ما لم يثبت البرهان امتناعه وقوله وان كانت ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان
قسم منهما داخل في الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة
لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وقد تكون معلولات
لوجودها مثل مسئلتنا هذه واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي ذكرها الشيخ لو لا
تعلقها بهذا الكلام اصلا بل الوضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة لكن هذا الكلام انما يصلح جوابا عن سؤال يصلح ان يتمسك به
على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان تقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال يحتاج الى المحل فالصورة محتاجة
الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم
انه يجب حلولها في الهيولى لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة لتلك الصورة
وهي صيرورتها حالة فيها ولان الصورة علة لحلولها في الهيولى وبعد اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى
فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن ٨٦
المستدل لا الى فاعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل
الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى
محل الصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدالة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال يحتاج الى المحل والمحتاج
الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم
الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذه المواضع واما قوله قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية
نفسها الى آخره فهذا مما مر في المقدمة الثالثة واما قوله ومن بين ان الهيولى سببا لتشكل ما ظاهر وهو المقدمة الرابعة واما قوله
فتصير الهيولى سببا من اسباب بقائها وامعه تم وجود الصورة السابقة بتمية وجودها للهيولى هذا الحاصل معناه فيلزم ان تكون سببا
للشيء الذي به اوامعه تم وجود الصورة التي هي تمام وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بتمام

٨٩

وجودها على الهيولى وهذا المحال لانه يقتضي كون الهيولى سابقة على نفسها بمراتب وانه محال فقد اتضح انه لا يجوز ان تكون الصورة
علة للهيولى مطلقا وثبت بهذه الحجة انها ليست واسطة على الاطلاق فان الواسطة بين المعلول والعلة متقدمة في الوجود على المعلول
وقد بينا انه يمتنع ان تكون الصورة كذلك **تنبيه** او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستبقى الصورة وجود
٨٧ فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستبقى الصورة وجود بل
قضينا بوجوب انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تخصص هذا الى الكلام المفصل **التفسير**
المقصود من هذا الفصل ان نذكر سؤالا على الحجة التي ذكرها ونجيب عنها وذلك السؤال هو انكم لما قلتم ان الصورة لا يستبقى وجود
الا مع التناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى يلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كلما يحتاج الشيء اليه
وجب ان يكون علة للشيء فقد يكون وقد لا يكون ونحن نخص القول فيه فيستدعي تفصيلا لا لحاجة اليه ولقائل ان يقول بان الصورة محتاجة
الى الهيولى ولا تبقى لذلك فان قلنا الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبكم لان الصورة شريكة للعلة على مذهبكم وشريك العلة يجب
ان يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة لان ما كان غنيا عن الشيء لم يكن السيء متقدما
عليه واذا لم تكن الهيولى سابقة على الصورة قلنا يلزم من جعل الصورة علة مطلقة لها المحال الذي لزم منه وبطلت الحجة اصلا **تنبيه**
انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فانه لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فتعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل فليس
يصلح ان يقال ويقيم البدل ايضا الهيولى على ان تكون الهيولى قائم فاما ان الذي يقوم فيقيم متقدم بقولهما اما من زوال الذات ولحاق لا يمكن
ان نتبين لاقسام **التفسير** لما بطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة مطلقة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني
٨٨ من الاقسام الاربعة التي صدر الباب بها وذلك هو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي
يمكن زوالها عن المادة ليست متاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة
اخرى يكون بها اعنها لم تبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الجسمية وعن سائر الصور النوعية واذا كان كذلك فالشيء الذي
عقيب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا
ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان تقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يصر حافظا
لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة لوجود الصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى
فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهذا هو المراد من قوله وبالجملة لا يمكن ان تتبين لي قاصد ولقائل ان يقول
ان هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى وفيه بيان ان الصورة لما كانت متقدمة على الهيولى استحال
ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدم بوجه ما
على الصورة وشكل آخر وهو ان قوله فتعقب البدل المقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما
ومقدار ما واذا كان كذلك فيبقى الجسم بمعين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل له آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى

ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلنا ان تعقب البدل لا يجب ان يكون مقوما للمادة بتلك البدل بل لو صح ذلك لانا
صح في بعض الاشياء بالبرهان **تنبيه** ليس يمكن ان يكون شان كل واحد منهما ان يقام به الآخر فيكون كل واحد منفردا بالوجود على الآخر ٨٩
ولا يجوز ان يكون شان كل واحد منهما ان يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يوجد كل واحد منهما وان لم يوجد
الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر ولذات كل واحد منهما اثر في ان يتم وجود الآخر وذلك مما بان ابطاله فبقي انهما يكونان يتعلقان
من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة في درجة التعلق والمعية سواء والصورة في الكائنة الفاسدة معدم فيجب ان يطلب كيف هو

التفسير لما ختم الاشارة التي قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لا يمكن ان يذهب الاقامة بما في هذه الاشارة بالبرهان
على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الآخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة التي صدر الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد
شان يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر وكل ما كان مقوما لغيره فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر فيكون كل
واحد منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب ان يكون متقدما على الشيء فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه
وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون شان كل واحد منهما ان يقام مع الآخر ضرورة الى الآخر فاعلم ان المقصود منه ابطال القسم
الرابع من اقسام الاربعة التي صدر الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الآخر والحجة
فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الآخر جاز ان يوجد كل واحد منهما بدون الآخر وان تعلقت ذات كل واحد منهما بالآخر وان
كل واحد منهما اثر في ان يتم وجود الآخر فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الآخر وقد بان بطلان ذلك ولقائل ان يقول الخطاب بحسب
بان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانما ذلك يتم على صحة ذلك ٩٠
حجة بل ما ذكره الا اعادة الدعوى وليست هذه القضية ايضا بينة في العقل غنية عن البينة فانه ليس من المستبعد ان يكون كل
واحد منهما غنيا عن الآخر في ذاته الا ان حقيقة كل واحد منهما يقتضي ان يحصل لها هذا الوصف اعني معية الآخر فهذا الاحتمال لو لم
يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان مثل الاضافات مثل الابوة والبنوة
وغيرهما يوجدان معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر اما اولا فلان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخر
وجود المحتاج عن وجود المحتاج اليه فلا يكونان معا هذا خلف الاتفاق واما ثانيا فلانا نفرض الكلام في اضافتين متماثلتين مثل الاخوة
والجوار والمماسة فانهما لما كانتا متماثلتين فلو احتاجت احديهما الى الاخرى لاحتاجت الاخرى ايضا الى الاولى فيحتاج كل واحد
منهما الى نفسه وكل ذلك محال وليس لهم ان يقولوا بانه ليس هناك الا اخوة واحدة قائمة بالاخوين اعني بكر وعمرو وجود اضافات فان هذا مذهب
المذهبين بطلان عند الشيخ ونحن الآن انما نتكلم معه فان قيل هذا النوع من التلازم لا يعقل الا في الاضافات فنقول لما راينا
ان هذا النوع من التلازم ثابتا من الموجودات فمن ادعى انحصاره في الاضافات كان مفتقرا في تصحيح دعواه الى بينة فاما قوله فبقي
انهما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء والصورة الكائنة الفاسدة تتقدم ما
فيجب ان يطلب كيف هو فاعلم انه لما ابطل في هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر وكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر بقي انهما

٩٠

ليسا معا في درجة الوجود وكان قد بين في الاشارة التي قبل هذه الاشارة ان صور الكائنات الفاسدة تتقدم بوجه ما ٩١
فعند ذلك قد بطلت الاقسام الثلثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم
الى اقسام ثلثة احدها ان تكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون آلة او واسطة لعلة وقد مضى ابطال هذين القسمين ولم يبق الا القسم الثالث
لما انه يتكلم في تحقيق ذلك الا انه يجب ان يطلب حقيقة ذلك التعلق **تنبيه** الممكن ان يكون ذلك على الوجه من الاقسام الباقية وهو
ان تكون الهيولى يوجد عن سبب اصل وعن معين يتعقب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى وتشخص بها الصورة وتشخصت هي
ايضا بالصورة على وجه يحتمل بانه كلاما عن هذا المحل **التفسير** لما بطلت الاقسام باسرها سوى قسم واحد منها وهو ان
الهيولى يوجد عن الصورة مع شيء آخر على معنى ان الصورة تكون شريكة لشيء آخر ويكون مجموعهما هو العلة لوجود الهيولى وجب ان يكون هذا
القسم هو الحق واعلم انه لا بد في علة الهيولى من شيء باق بعينه لان الهيولى موجود معين فلو لم يكن في علتها ما هو باق بالذات بعينه لكان
المعلول الواحد بالعدد متعلق الوجود بامور كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم ان ذلك الشيء يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والا عاد التقسيم المذكور كونه
واذا يجب ان يكون ذلك الشيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى في اصطلاح الحكماء بالعقل وهو السبب الاصلي والمعين يكون اصلا ان يكون قائما
بذاته ولا يكون بمادة اذ لو كان له مادة لعاد البحث عنها وايضا فقد عرفنا ان السبب الذي يبقي المادة انما يبقيها بتعقب تلك الصور
عليها والصور المتعاقبة لا يكفي في وجودها ذلك الجوهر المفارق لان الجوهر المفارق دائم الوجود وما كان كذلك كان معلوله دائما لكن هذه
٩٢ الصور غير دائمة الوجود فالجوهر المفارق وحده غير كاف في وجودها ولا يمكن ان يكون العلة لوجودها اجسام الاجسام بالمناسبات لان
الاجسام والجسمانيات لا يكون علة لموجود فلم يبق الا ان يقال ان علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفارق ولكن فيضانها عنها يتوقف
على حدوث شيء يكون ذلك الشيء سببا لاستعداد المادة فيها ان هذا الحادث عن ذلك المفارق بعينه لم يكن كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشيء
كالكلام في الاول فيكون حدوث كل استعداد لحادث كان متقدما عليه وهذا لا يتأتى الا بالحركة الدورية السرمدية وهذه الحركة السرمدية
هي المعين واذا عرفت السبب الاصل والمعين عرفت ان الهيولى انما تثبت موجودة باجتماع السبب الاصل مع الصورة التي حصلت
باعانة المعين المذكور ومتى اجتمع هذان الامران تم وجود الهيولى واما قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة فاعلم انه
لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى فذكر هذا الكلام ثم ان فيه
شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان بمادة
اخرى لزم التسلسل ثم زعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالآخر وهذا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل
واحد منهما علة لتشخص الآخر بل نجعل تشخص كل واحد منهما علة لتشخص الآخر لزم الدور فاما اذا لم نقل بذلك اندفع الدور ولقائل
ان يقول ان تعليل تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما
٩٤ الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره ويمكن الجواب عنه بمنع
هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا

اشارة

لما كان كل واحد منهما يرتفع الى الآخر برفعه وكل واحد منهما كالآخر كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك عن هذا الاصل تحققه

وهو ان العلة تحركه يحرك المفتاح اذا رفعت رفعت المعلول لحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفع حركة المفتاح

هو الذي يحرك اليد وان كان معه لم يكن انما امكن رفعهما لان العلة وهي حركة اليد كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا الا ان رفع

العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في كليهما ووجودهما **التفسير** انه لما بيّن الصورة علة بوجه ما للهيولى اورد

عليه شكا وذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهيولى والصورة بل يمكن ايراده على كل علة ومعلول وذلك ان يقال الهيولى والصورة اذا

كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر لم يكن الحكم على احدهما بالتقديم اولى من الآخر والجواب انا لا نسلم ان كل واحد يرتفع بارتفاع الآخر فان

العلة لا يرتفع بارتفاع المعلول بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول وجملة العلة والمعلول يجب ان يصاحبا و[illegible] فاني ان لا يكون المعلول

يكون مخالفا في وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمها من غير عكس فاندفع الشك **تذنيب** يجب ان تتلطف من نفسك

وتعلم ان الحال فيما لا يفارق صورته في تقديم الصورة على الهيولى كهذه الحال **التفسير** قد عرفت ان الاجسام التي لا تفارق صورها هي

الاجسام الفلكية فيقول ان هيولى الافلاك وصورتها يستحيل ان تكون كل واحدة منهما علة للاخرى وتكون واحدة منهما محتاجا الى الآخر

لما مر ويستحيل ان تكون الهيولى علة لوجود صورها لان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لها لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال

94 فيبقى ان تكون الصورة علة للهيولى ثم انها اما ان تكون علة مطلقة او واسطة مطلقة وكلاهما باطل والذي يتبين ان تكون شريكة لسبب

اصل يكون مجموعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم انه لا تفاوت بين الكلام في هيولى الاجسام التي تفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الاجسام

التي لا تفارقها صورها الا في شيء واحد وهو انا لما بينا ان الهيولى في الجسم الذي تفارقه صورته ليست علة لها انما بينا ذلك بان قلنا

ان تلك الصورة اذا زالت وجاءت بعقبها بدل وعقب البدل يقيم تلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لا يمكن ان يتمسك به في

بيان ان هيولى الفلك ليست علة لصورتها بل اثبتنا ذلك هنالك بان قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة لها لزم كون الشيء

الواحد قابلا وفاعلا وانه محال وهذا الطريق يمكن ان يتمسك به في ان هيولى العناصر ليست علة لصورها لكن الشيخ لم يذكر

هناك الطريق العام بل ذكر طريقا يختص بها وانما يمكن ايرادها في الصورة الفلكية لا جرم زعم انه لابد من التلطف في معرفة ان الحال

فيما لا يفارقه صورته مثل الحال فيما يفارقه صورته **المسئلة التاسعة** في احكام المقادير وفيها فصل واحد

الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه والجسم يلزمه السطح

لا من حيث تقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا له مدخل في تصور كونه جسما

ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه فاما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع

فموجود والخط فاما المحور والقطبان والنقطة فمما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة وقد يوجد النقطة كالمركز

فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في المثلث وسائر ما يتناهى فانه لا

وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في الابعاد بما لا يعد وقوع الليس بواجب فيها من حركة الحس واما [illegible] في تحرير الدائرة وفي داخلها النقطة 95

91

فمعناه انه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها وانت تعلم من هذا

ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا

ان النقطة تحركت فيفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصور والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت

متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خطا او سطحا فكيف يكون ذلك يحدث بحركتها **التفسير** لما فرغ من الكلام

في ذاتيات الجسم انتقل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ما هو اشد الاشياء مشابهة بالجسمية وهو المقدار فذكر اولا ان

الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط لانه ليس بسيطة لان المضاف المشهوري الا ترى انا متى قلنا

بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لشيء انها نهاية والبسيط لم يذكر انه فاذا قال القائل البسيط نهاية الجسم كان البسيط هو

الذي يتناهى به الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشيء الذي به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على ان الشيء الذي به يتناهى الجسم

هو البسيط فنقول ان الجسم قابل لفرض الابعاد الثلثة والشيء الذي يكون نهاية لقابل الابعاد الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك

تقتضي ان يكون قابلا للفرض بعدين فقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه

والخط ينتهي بنقطة وهو قطعه واما قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما

96 فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما

يتصورونه فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهي ليسا جزئين من ماهية الجسم لانا يمكننا ان نتصور جسما غير متناه والشيء الذي يعقل

الا بعد تعقل اجزائه فلو كان التناهي والتشكل داخلين في الجسم لاستحال ان يعقل الجسم الا بعد تعقل كونه مسطحا متناهيا

فلما لم يكن كذلك علمنا انهما غير داخلين في ماهية الجسم ولقائل ان يقول انا نعرف الجسم ثم نعرف بعد ذلك كونه مركبا من الهيولى والصورة

الجسمية ولم تقدح ذلك في كون الهيولى جزءا من ماهية الجسم ولم يلزم ذلك الا لانا قبل العلم بتألفه من الهيولى والصورة ما كنا نعرف

الجسم بحده الحقيقي بل بالرسم او لانه لا يلزم من العلم بماهية الشيء العلم بكله وانا [illegible] كيف كان دارت القضية فلم لا يجوز مثله في

السطح والتناهي فهذا هو الكلام في شرح قوله ان الجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته فاما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه

التناهي بعد كونه جسما فاعلم ان ذلك مشعر بان السطح انما يلزمه بواسطة كونه متناهيا لكن كل ما يعرض لشيء بواسطة شيء آخر فان

ثبوت الواسطة لمعروضه اقدم من ثبوت ذي الواسطة له فيلزم من هذا ان يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم

وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدما

على عروض السطح له ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء متأخرا عن شيء آخر في وجوده الا ان ثبوت ذلك المتأخر لشيء آخر

يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشيء مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر في خارج

97 ولكنه يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فكذا ههنا فان الذي يدل على عروض السطح للجسم بواسطة التناهي هو الاحتجاج في اثبات

السطح للجسم الى اثبات التناهي فلما لم يتصور كونه متناهيا لم يحكم بان له سطحا ولو لا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهي

لا وانّه لما كان يمكن كل لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر في برهان اللم لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر له واما قوله واما السطح
كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيتوجه ان الخط فاعلم انه لما فرغ من بيان ان السطح غير لازم للجسم في الذهن بين ان الخط غير
لازم له لا في الذهن ولا في الخارج فان الكرة التي لا يكون فيها قطع ولا حركة فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهي المضلعات
فهي لا ينفك عن الخطوط وكذا الكرة التي فيها قطع وكذا الكرة المتحركة فانه يكون لها قطبان بالفعل لانهما ساكنان عند حركتها فانك
النقطتان متميزتان عن سائر النقط الممكنة بهذه الخاصة الحاصلة بالفعل فهما اذا حاصلتان بالفعل وهما قطبان يحصل اتصال
محور ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا ان السطح قد يوجد مع عدم الخط واما قوله والخط كمحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة
فمعناه ظاهر واما قوله واما المركز فمعناه بتقاطع اقطار وعند حركتها … فاعلم ان معناه ان الدائرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل
الا اذا حصل فيه شيء يختص به كتقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع منها يكون موجودة بالفعل وتكون هي مركزها وايضا عند
حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا يتحرك لاجل اختصاصها بهذه الخاصة تكون موجودة بالفعل واما بالوهم والفرض
فاما اذا لم يوجد شيء من هذه الاسباب فان وجود نقطة في الوسط لا يكون الا بالقوة كما ان وجود نقطة في الثلثين والثلث
والربع وسائر الاجزاء التي لا نهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد ليس فيه وسط ولا ثلث ولا ربع وسائر الاجزاء التي
يمكن فرضها في المقادير الا بعد وقوع عارض … الوقوع فيها مثل حركة او … او وهم واذا صحت فرض الدائرة وفي داخلها نقطة لا تدخل
فمعناه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه انه يتأتى القسمة فيها … القول الذي ٩٨
قبل تقاطع الاقطار والحركة والفرض يجب انه ليس فيها شيء من النقطة بالفعل ولكن لا شك ان امكان حصول النقطة فيها حاصل فيه
بالفعل ثم ان النقطة المركزية لا يمكن حصولها الا فيه … لهذا الامكان فيه بعينه دون غيره ابدا يجب … الامتناع …
المواضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدائرة وقبل الفرض والوهم فاذا مركز الدائرة يكون موجودا ابدا
فيها بالفعل وهذا يقتضي ان يكون النقطة التي يقطع الاقطار الثلثة والثلثين والربع والارباع والخمس والاخماس يكون موجودة بالفعل
فيلزم ان يكون النقط الغير المتناهية موجودة في القطر بالفعل واما ان يكون ذلك … هو المحال او نقول لخلاف الاعراض لا يوجب
الانقسام بالفعل وهو ايضا مشكل واما الذي بينا ذلك لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين بالفعل … الى …
الكتاب فنقول … ان الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عما به يتناهى الجسم ولا يتبين وجود الجسم … حتى يوجد ما به يصير
متناهيا فبهذا الطريق يجب ان يكون السطح متقدما على الخط وان يكون الخط متقدما على النقطة واما الذي يقال بالعكس من هذا
وهو ان النقطة يفعل بحركتها الخط والخط يفعل بحركته الى غير جهة امتداده السطح والسطح يفعل بحركته الى غير جهة امتداده
الجسم فهو كلام يذكر للتفهيم والتعليم لا للتحقيق لان الحركة لا توجد الا على المسافة وتلك المسافة اما خط او سطح فيكون الخط
والسطح موجودا من قبل حركة النقطة فكيف يقال انهما حصلا عن حركة النقطة

المسألة العاشرة

في امتناع تداخل المقادير وفيها اصل واحد **تنبيه** ما اسهل ما يتأتى لك ان تتأمل ان الابعاد الجسمانية تمنع التداخل

٩٤

٩٩ وانه لا ينفذ جسم في جسم وانفاذه غير ممتنع وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض **التفسير**
لما تكلم في المقادير اراد ان يتكلم في احكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد وهي بأسرها مستنبطة … وهو امتناع تداخلها والدليل عليه
الا ترى ان الجسم لا ينفذ في جسم وانفاذه غير ممتنع مثل ان الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا يتوقف
فيها بل يتنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لانا قلنا ان شيئا داخل في شيء اي حصل في حيز فقد يكذب
اما لانه يستحيل حصول ذلك الشيء في الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقد يكذب لانه يجب ان يكون حيزه غير حيز ذلك الحيز
واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان فانا لا نعني به الوجه الاول فان الجسم ليس ممتنعا حصوله في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان لا نعني الامتناع
التداخل وهو حصول كل واحد منهما في غير حيز الآخر وجب ان يكون المانع من هذا التداخل هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس
ذلك الا المقدار فاذا المقدار واما الهيولى فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز ولهذا القول بان عدم الابعاد دون الصور والاعراض
فعلمنا ان المانع من التداخل هو البعد لا الهيولى ولا سائر الصور والاعراض

المانع من هذا التداخل

المسألة الحادية عشرة في استحالة الخلاء

وفيها فصلان **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد تجدها في اوضاعها بحيث
تسع ما بينها اجسام ما محدودة القدر وتارة للاعظم وتارة للاصغر فتبين ان الاجسام اذا غير المتلاقية كان لها اوضاع مختلفة لكنك
بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقديرها يتسع فيها الخلاء فاقدر ان كان بينها خلاء عن اجسام وامكن ذلك فهو ايضا يحتمل التقدير
ليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم **التفسير** المقصود من هذا الفصل ابطال القول بان الخلاء عدم صرف وبيان
١٠٠ انه مقدار وجودي يعني ان الخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما فيستدعي ان الجسمين الذين فرضا كذلك لا بد
وان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلاء فانه قابل للمساواة واللامساواة والتجزئة والتقدير وكل ما كان كذلك فهو …
فالخلاء … اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الخلاء الذي يتسع لذراع ضعف الخلاء الذي يتسع لنصف ذراع وضعف الخلاء الذي اتسع لنصف
ذراع وليس ذلك الامر فرضيا اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد واما الكبرى فظاهر لان القابل للزيادة
والنقصان لا يمكن ان يكون عدما صرفا بل لا بد وان يكون امرا موجودا وهو من الموجودات القابلة للتجزئة والمساواة ولا معنى للكم الا ذلك
وظاهر انه … متصل لانه يمكن ان يفرض فيه حد واحد مشترك بين الجزئين فثبت ان الخلاء لو كان لما كان عدما صرفا بل بعدا مقداريا **تنبيه**
واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم الا بمادة وتبين ان الابعاد كالجسمية لا يتداخل لاجل بعدية بها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف ولا
سلكت الاجسام في حركاتها بحيث … عنها ما بينها ولم تبسطها بعد مفطورة لا خلاء **التفسير** قد بينا ان الخلاء لو كان لكان بعدا ثابتا
لانه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا فاذا القول بالخلاء باطل وانما قلنا انه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول … وهو ان ذلك البعد
ان كان عن مادة كان ذلك جسما فيكون الخلاء جسما وهذا خلف وان لم يكن عن مادة كانت طبيعة البعد قائمة بذاتها غنية عن المحل وقد بينا في
مسألة الهيولى ان ذلك محال الثاني وهو انا بينا انه يمتنع دخول بعد في بعد فلو كان الخلاء بعدا لاستحال حصول الاجسام فيه
وقد فرضها الخصم … للاجسام هذا خلف ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله فقد تبين ان البعد المتصل لا يقوم الا بمادة فاعلم ان هذا

بين في مسألة اثبات الهيولى للاجسام التي لا تقبل الانفصال واما قوله وتبين ان الابعاد الجسمية لا تداخل فتقريره ذلك فقد مر
واما قوله فلا وجود لخلا هو بعد صرف فاعلم ان هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الاولى وهي الخلا بعد متصل وكل ١٠١
بعد متصل فانه لا يقوم بذاته بل يتبع فلا يقوم بعينه فاذا الخلا الذي زعم الخصم انه بعد صرف غير موجود بل هو جسم واما
قوله واذا اسلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فالخلا فاعلم ان هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه
المقدمة الثانية هكذا الخلا بعد وكل بعد فانه لا يبقى وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه يتنحى والخلا لا يبقى وان يتنحى عند سلوك الجسم
اليه فبطل قول من قال انه بعد ثابت مفطور اي بعد ثابت له اقطار عند سلوك الجسم اليه

المسئلة الثانية عشر

في الجهة وفيها اربعة فصول ولقد يناسب ما نحن مشتغلون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة
كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم تكن لها وجود كان من المحال ان تكون مقصد المتحرك او ينتهي فيها الاشارة نحوها فيتبين
ان للجهة وجودا **التفسير** هذه المناسبة من وجهين احدها انه لما تكلم في ابطال الخلا الذي يعتقده في الظاهر
انه هو المكان والكلام في الجهة مناسب للكلام في المكان لاجرم حققت المناسبة وثانيهما ان الجهة مقطع الاشارة ومنتهاها
وذلك امر عارض للاطراف والنهايات مثل الخط والسطح فكما تكلم فيها كان الكلام في الجهة واما الدليل على وجودها فلان الجهة
تنالها الاشارة ويتوجه اليها المتحرك ولا شيء من المعدوم كذلك ينتج فلا شيء من الجهة بمعدوم فالجهة موجودة **اشارة**
اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحو الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات ذوات وضع ما تنالها الاشارة
التفسير وكان كونها متعلق الاشارة ومقصد المتحرك يدل على كونها موجودة فقد دل ايضا انها ليست من الموجودات
المجردة فان الاشارة الحسية لا تتناول الا المحسوسات **اشارة** ولما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد
ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لما كانت الاشارة اليها فهي اما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة ١٠٢
فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يتحرك اليها اقرب الحدين من المتحرك فلم يقف فلا يخلو اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال انه
تحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان تحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان
الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة الحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف تتحدد الامتدادات لطرف
في الطبع وما اسباب ذلك ونتعرف احوال الحركات الطبيعية **التفسير** لما بين ان الجهة متعلق الاشارة ومطلوبة
الحركة وجب ان يكون وجودها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة والا لما كانت اليها واذا ثبت ذلك فنقول انها اما ان تكون منقسمة في
ذلك الامتداد او لا تكون والاول باطل لان المتحرك اذا وصل الى نصفها ولم يقف بل تحرك فان قلنا انه يتحرك الى الجهة فالجهة وراء
موضع القسمة فلا تكون القسمة واردة على الجهة وان قلنا انه يتحرك عن الجهة فذلك الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن الجهة فيثبت
ان الجهة حد لا ينقسم الا انه بالنسبة الى الامتداد حد وطرف وبالنسبة الى الحركة جهة **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ليس من شرط ما يتحرك اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المتخيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان الجمع

هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما سلكت به غير صائر في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحاول
الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل انما يتوخى بلوغها او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود لم تعدم ١٠٤
لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها حركة كان وجودها وجود ذي وضع فيكون وجود معقول لا وضع له وذلك
عرضنا على ان الفرق هو الحق وعليه تمام ما سلوه هذا الغرض من الكلام **التفسير** انا دللنا على اثبات الجهة بان قلنا الجهة شيء
متحرك اليه بالحركة وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة والشك الذي اوردناه هاهنا انما يمكن ايراده على كبرى هذا القياس
فان المتحرك من السواد الى البياض متحرك الى البياض مع ان البياض غير موجود فعلمنا ان ما يتحرك اليه الشيء لا يجب ان يكون موجودا وجوابه ان الفرق
ظاهر ويقدر عدم الفرق فهو غير قادح في مطلوبنا اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة لا يحاول تحصيل وجود الجهة بل يحاول الحصول فيها
والمتحرك الى البياض يحاول تحصيل البياض فظهر الفرق واما ان تقدير عدم الفرق فهو غير قادح في المطلوب لان الحركة الى الجهة لو
كانت سبب حصول الجهة لوجب ان تكون تلك الشيء حين حصولها مشارا اليه غير منقسم وذلك هو المطلوب على ان الحق هو الفرق فهذا آخر
الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاول والثانية

التفسير اما الجهة فقد عرفتها واما اجسامها الاول فهي الاجسام التي هي علة لتحدد الجهات واما اجسامها الثانية
التي تحصل في الجهات بعد تحددها بغيرها مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم ان الكلام في هذا النمط على قسمين احدهما الكلام على
الافلاك والثاني الكلام على العناصر **القسم الاول** في الكلام على الافلاك وفيه سبع مسائل **المسئلة الاولى** في ان
الجهات تتحدد بالجسم الكري **تنبيه** اعلم ان الناس يشيرون الى جهة لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل
ويشيرون الى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك مما يتبدل عما يكون بالعرض واما الواقع بالطبع
فلا يتبدل كيف كان ذلك ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلا او ملا متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة ١٠٤
لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشيء خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والتحدد الواقع من حيث هو كذلك فاما بعرض
منه حد واحد فان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل حدان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما اثنتان
فالتحدد اذا اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والآخر محاطا
به او يكون وضع الجسمين المتباينين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في حكم المتأثر بالعرض وذلك
لان المحيط وحده يحدد طرفي امتداد القرب الذي يحدده بمحاطته وبالبعد الذي يحدده بمركزه سواء كان حشو او خلا او خاليا عنه
خلا او ملا واذا كان على الوجه الآخر يحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدودا حدا متعينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاته دون اخرى يمكنه انهما لا يجب ان يحد بعضهما في تقرر الجهة

ويكون جسما نيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فما تبين ان تقرر الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد كري ليس
لانه على طبيعته كيفما اتفق بل من حيث هو كالمحيط لنحو بين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم تتحدد
به ما يقابله **التفسير** المشهور ان الجهات ست وسبب ذلك امران احدهما اعتبار حال الانسان فان الجهة القوية
منه في ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابلها يسمى شمالا والقدام هي الجهة التي تتحرك اليها بالطبع وهنا الحاسة الابصار والخلف ما يقابله ولما
الفوق للانسان هو الجهة التي تلي راسه والسفل منه فالجهة التي تلي قدميه واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهورها والاسفل ١٠٥
منها ما يلي بطونها **الثاني** ان الجسم هو الذي يمكن ان يوجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد لا محالة طرفان فيكون
للجسم اطراف ستة وهي الجهات وهذه المقدمة ليست حقة لان الكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لا جهة فيها بالفعل ولا جهات غير متناهية
بالقوة اذ يمكن فرض حدود غير متناهية فيها واما المضلعات فان عدد ما لها من الجهات مثل عدد ما لها من الحدود والنقطية والخطية
والسطحية ان سميناكل حد جهة او مثل عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات مثلا المثلث جهاته ست
والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف بان يجعل جهة وجانبا اولى من الباقي واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الستة التي
جهة غيرها في المشهور منها ما يتبدل بحسب الفرض ومنها ما لا يتبدل اما التي تتبدل فاذا كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب
الذي هو الان ضعيف قويا وبالعكس لكان هو الان يمينا يسارا وبالعكس واما القدام فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي تتحرك الحيوان اليه
بالطبع وهنا الحاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب القدام خلفا والخلف قداما بحسب ذلك الفرض واما الفوق والسفل فهي تكون ايضا
منها امرا يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منها امرا لا يتبدل بالفرض اما الاول فاذا عنينا بالفوق ما يلي راس الانسان وبالسفل ما يلي قدمه فهذه
يكون امرا يتبدل بالفرض الا ترى انه لو قام شخصان على محيط الخط الاستوائي بحيث يكون البعد بينهما نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي
يلي راس احدهما هو الذي يلي قدم الثاني فيكون فوق كل واحد منهما اسفلا للاخر واما الثاني فاذا عنينا بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب
الذي يقابله سواء كان ذلك المقابل موجودا بالفعل او بالقوة فالفوق والسفل بهذا المعنى مما لا يمكن ان يتبدل بالفرض فقد عرفت الجهات التي ١٠٦
لا يتبدل بالفرض والجهات التي تتبدل بالفرض وهي مثل اليمين والشمال فيما يلينا واما قوله وفيما يشبه ذلك فالمراد منه ان الحكماء
يجعلون الجانب الشرقي من الفلك يمينا له والجانب الغربي شمالا له بسبب مشابهته بالانسان فان اليمين في الانسان لما كان هو الجانب الذي
يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب الشرقي من الفلك كذلك سموه يمينا ومقابله شمالا واما قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء
متشابه الى اخره فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجهات في الخلاء ولذلك الملاء المتشابه يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية
واما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا الفوق والسفل واما ثانيا فلان الحدود المفترضة في الخلاء او الملاء المتشابه يمكن ان يكون
متشابهة ولا اثنا في الجهات المختلفة واما ثالثا فلان حصول تلك الحدود لا يكون الا بالوهم والفرض وما كان كذلك فانه يختلف باختلاف
الفرض ولا اثنا في الجهات التي لا تختلف باختلاف الفرض فاذا الخلاء والملاء المتشابه بان لا يحصل فيه طرف يتعين الجهة دون ذلك الحد
يجب ان يكون جسما ان الجهات فان كان لا يكون كذلك يكون نسبته الى كل واحد من الحدود الممكنة الحصول نسبة واحدة فليس ان يحصل

الى اخره ان المحيط ... ومانه ان يكون الجهة ... وذلك الحد ... الجسماني ... خلاء او ملاء متشابها او ...

٩٤

لاجله بعض الحدود فوقا والاخر سفلا اولى من العكس ثم ذلك الجسم اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والقسم الثاني باطل لان الجسم
الواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يتغير بنسبته الى حد واحد وهو القرب منه واما البعد عنه فانه لا يتحدد بحسب غيره فاذا الجسم الواحد لا يتحدد به
١٠٧ الا جهة واحدة وذلك باطل لما اول ان فلان الخط المستقيم يفرض فان له جهتين لا تنفك من وجوب تناهيه واما ثانيا فلان الجهات التي في الطبع
اعني الجهات التي لا تتبدل بحسب الفرض اثنان الفوق والسفل واما ان كان المتحدد جسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا بالاخر واما ان لا يكون
كذلك بل يكونان متباينين فان كان الاول كان المحيط وحده كافيا في تحديد الجانبين لانه يتحدد بمحيطه غاية القرب منه وبمركزه غاية البعد
منه سواء كان داخله او خارجه خلاء او ملاء الخفيف لا يكون الجسم الموجود في داخله تاثير في التحديد واما الثاني وهو ان لا يقع التحدد بجسمين
متباينين اي لا يكون احدهما محيطا بالاخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كان يتحدد الا ان البعد من كل واحد منهما لا يكون
محدودا فلم يكن وقوع احدهما في جانب من الاخر وعلى بعد مخصوص منه اولى من ان يقع في جانب اخر وعلى بعد اخر الا لخاصية تختص بها
ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا ان الحدود المفروضة في الخلاء او الملاء المتشابه متشابهة في الماهية
ولا لمكان الجسم الذي حصل فيه والا حصلت تلك الخاصية في جانب اخر لو حصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الاخر واذا كان كذلك استحال ان
يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز بتلك الخاصية فاذا حصول تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم اخر والكلام
في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام في الاول فثبت بما ذكرنا ان الجهات لا تتحدد الا بجسم واحد وبينا ايضا انه متى لم
يكن الجسم محيطا فانه لا يتحدد به الا جهة واحدة وهي القرب منه فاذا الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحديد
متقابلين وذلك هو المطلوب **المسئلة الثانية** في ان الجسم المحدد للجهات لا تصح عليها الحركة المستقيمة وفيها فصل
١٠٨ كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا به بل له لانه اذا فارق موضعه
الطبيعي ورجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق
او معه فقط فلكل الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا العليل على ضرب اخر **التفسير** المقصود من هذا الفصل
بيان ان كل جسم صحت الحركة المستقيمة عليه فانه لا يكون محدد الجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقاله اليها اما ان يكون طبيعيا او قسريا
فان كان طبيعيا كانت الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها وملائمة له لذلك الجسم عنه لانها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها واذا انه
لو كان قسريا كانت الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها وفي منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الاحوال لا يكون الجسم المنتقل علة لتلك
الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه ان يفارق مكانه او حيزه فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما اخر غيره فيكون ذلك الجسم الذي
هو علة محدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة لان العلة متقدمة على المعلول وتلك الجهة اما ان يكون وجودها قبل وجود
الجسم المفارق او معه فان كان الاول كان محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي متقدمة على الجسم المفارق والمتقدم على المتقدم متقدم
فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الذي يصح عليها الحركة المستقيمة وان كان الثاني كان المحدد متقدما على الجهة التي هي مع الجسم المستقيم الحركة
والمتقدم على المع متقدم على ما مر تقريره في النمط الاول في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فالجسم المحدد متقدم على الجسم المفارق وليس الا

من هذا التقدم التقدم الزماني والى انه الخلا وهو محال بل التقدم العلية او بضرب اخر وهو التقدم بالطبع لما ثبت ان الجسم الكروي على الجسم
١٠٩ اصلا فان قيل انكم ذكرتم ان الجهة اما ان تكون مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها فما الحق من هذين الوجهين فنقول
اللائق بما ذكره في النمط السادس من هذا الكتاب في بيان ان الفلك الحاوي لا يكون علة للمحوي ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة عليها
والا لزم ان يكون الخلا ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لان عدم الخلا ووجود الاجسام المادية معا فلو كان وجود الاجسام متاخرا عن وجود الجهات
لكان عدم الخلا متاخرا ايضا عن وجود الجهات لكن المتاخر عن الشي ممكن مع ذلك الشي واذا عدم الخلا ممكن او واجب لان الخلا ممكن لذاته ممتنع
لغيره هذا محال

المسئلة الثالثة في بيان ان المحدد هو الفلك الاعظم او غيره فصل واحد

تذنيب

فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على
الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه ولعله لا يكون المحدد الا الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به
موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد به بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ويكون تشابه
نسبة وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا

التفسير

لما بين ان المحدد الجرم على الحركة المستقيمة ثبت وموضع
عليه مسئلة وهي انه يمتنع ان يكون ذا موضع وان كان يجب ان يكون ذا وضع او ان كان ذا موضع لكنه يمتنع الانتقال عن موضعه اما انه
ليس في موضع لان الموضع لفظ مرادف للمكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والجسم الذي
لا يحيط به جسم اخر وجب ان لا يكون له موضع واما انه ذو وضع بالقياس الى غيره فلانا ذكرنا فيما مضى ان الوضع يقال بالاشتراك
١١٠ على معان كثيرة لكن المراد هنا الوضع الذي هو احد المقولات العشرة وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى
بعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها اما حاوية لها او محوية فيها مثل الجلوس فانه صفة حاصلة للجالس لنسبة اجزائه
ولكن هذه الصفة انما يحصل للجالس بسبب كل من المذكورين احدهما النسبة التي لبعض اجزاء الجالس الى بعض وثانيهما بسبب نسبة تلك
الاجزاء الى امور خارجة عنها فان النسبة التي لبعض اجزاء الجالس لو بقيت وقلب الجالس والحالة هذه حتى جعل راسه الى اسفل ورجلاه الى فوق
من الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ اذ النسبة التي بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها تغيرت واذا عرفنا الوضع بهذا المعنى
عرفنا ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضعا بالقياس الى غيره واما ان كان المحدد للجهات فلكا له موضع ومكان مثل الاجسام
التي في جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع اما الموضع فلانه في مقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولا يمتنع
بها يستحيل ان يفارق موضعه واما الوضع فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو في جوفه
وهو الجسم الذي في جوفه واما قوله ولعله لا يكون المحدد الا الاول فان كان الاولى عنده ذلك الا القسم الاول فاعلم ان ذلك يشعر بانه
ما كان جازما ان محدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان اولى عنده ذلك وسبب التردد هو ان الذي يمكن ان يقال عليه في بيان ان
محدد الجهات هو الفلك الاول ان يقول انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في جوفه سائر الافلاك فانه يحصل به محيط وطرفا البعد
منه فاذا كان هو وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تاثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم

٩٥

١١١ لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلولات علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت
احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين في النمط السادس من هذا الكتاب انه ليس
للفلك المحيط تقدم على الفلك المحاط به في الوجود والا لزم كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره واذا لم يكن للحاوي تقدم بالوجود على الفلك
المحوي لم يصح الحكم باستناد هذا التحدد الى الحاوي لانه متى اجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة ولم يكن بعضها اقدم من البعض لم يصح
الحكم باسناده الى البعض دون البعض لكن وقعت المساعدة على ان الفلك الحاوي على الاطلاق متقدم بالوجود على غيره ولانه لا يجوز
ان يكون علة لتحدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة وذلك لان الجزء المصاقب للفلك الذي هو اخر الافلاك من الجانب الذي يلينا
وليكن ذلك هو كرة النار المصاقبة لمقعر فلك القمر اما ان يكون مطلقا بها مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار
ابدا خارجة عن حيزها الطبيعي فيلزم ذلك قسرا دائما وهو خلاف المشهور وان كان الثاني فمقعر فلك القمر يتحدد به لا الفلك الاعظم ولانه علة
جهات الاجسام الحقيقية فلك القمر لا الفلك المشهور لكن الحيثين شي واحد اذا محدد جهات الاجسام المستقيمة كلها هو الفلك المحيط
الاعظم فهذا ما يمكن ان يقال في بيان ان المحدد للجهات ليس هو المحيط واما الذي يمكن ان يقال في بيان ان المحدد هو الفلك المحيط هو ان الفلك
لكونه اعظم واقوى من غيره وانه محرك غيره ولا حركة غيره وجب استناد هذا التحديد اليه واعلم انه لولا الشك الثاني فان الاولى بهذا الكلام هو
١١٢ ان يكون استناد هذا التحديد الى الفلك الاول اولى من استناده الى غيره ولاجله قال الشيخ ولعله لا يكون المحدد الا الاول
الا القسم الاول لكنه يشبه ان يكون الشك الثاني اقوى من هذا فلاجله لم يحكم بحكم قطعي بالاولوية ايضا واما قوله فان كان للقسم الثاني وجود
فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم ان المراد منه انه لو كان محدد
هو ان يحدد الجهات غير الفلك الاعظم فحينئذ يكون الفلك الاعظم علة لتشكل الموضع فلك الثوابت ولوضعه وفلك الثوابت علة لتشكل الموضع
فلك زحل ولوضعه وهلم جرا كل فلك فانه يكون علة لموضع الفلك الذي في جوفه الملاصق له ولوضعه الى ان ينتهي الى الفلك الذي يكون علة لتحديد جهات الحركات
المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يتحدد فموضعه ووضعه واما قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع فاعلم ان التقسيم
انما يظهر بعد عد اقسام التقدم وهي خمسة احدها بالعلية كتقدم المضيء على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين
وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالمرتبة اما في امر معقول كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل اذا جعل العالي
مبدا والعكس اذا جعل النوع مبدا او في امر محسوس كتقدم الامام على الماموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد
واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علة لسائر الاجسام فاذا لم يكن علة لتحدد جهاتها لم يكن له تقدم عليها لا بالعلية ولا بالطبع بل انما
بالشرف او بالرتبة اي انك اذا نزلت من المبدا الاول الى المعلولات فان وصولك الى الفلك الاول قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم
ان اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمناقض في الظاهر لما سياتي في النمط السادس من ان الفلك الحاوي لا تقدم له على المحوي
لكنا وجدنا هنالك انه لا مناقضة بين هذين الكلامين واما قوله ويكون تشابه نسبة وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا فاعلم ان المراد
١١٤ منه بيان ان المحدد يجب ان يكون مستديرا لان بعض الاجزاء المفروضة فيه لو كان ابعد عن المركز من بعض لكان الخط الخارج منه ابعد

قد كان بعد

عن المركز واختصاص جزء آخر ببعد آخر عنه لا بد وان يكون ذلك الجزء قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما تقرر في المفصل الاول

من هذا النمط فلا يكون هو بحيث تدل الجهات هذا الاختلاف فاذا الاجزاء المفترضة تكون مرتبة بالنسبة الى المركز ولا نعني بالمستدير الا ذلك

فاذا الجسم ذو الاول مستدير وهو المطلوب **المسئلة الرابعة** في شرح امور يعم الاجسام كلها وهي سبعة

فصول الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع والطبيعة الواحدة يقتضي من

الامكنة والاشكال وساير ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا واحدا غير مختلف **التفسير**

الكلام في هذا الفصل يستدعي تقديم تعريف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حال في محل يصدر عنه اثر في ذلك المحل فذلك الحال اما

ان يكون له شعور بما يصدر عنه او لا يكون وكل واحد من هذين القسمين فانه اما ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد او لا على ترتيب واحد

فحصل ههنا اربعة اقسام الاول ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد مع شعور وهو الطبيعة والثاني ما

يصدر عنه الاثر مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة

الحيوانية والرابع ما يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم

فقد عرفت حقيقة الطبيعة والمتقدمون ذكروا في تعريفها انه المبدأ الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض الحقيقة

فقولهم واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدأ لافعال التغذية والتنمية والتوليد ولساير الافعال الحيوانية لكنها ليست

مبدأ اولا لهذه الافعال بل مبدأ بعيدا فلان قبل الطبيعة ليست مبدأ قريبا للتحريك بل بواسطة الميل الحادث منه بل الميل ليس

موثرا في الحركة بل المؤثر هو الطبيعة لكن بشرط الميل او بواسطته واحترزنا بقولنا الحركة ما هي فيه عن القاسر فانه يحرك الحركة غيره 114

في التحريك والمعنى بكونها مبدأ الحركة ما هي وسكونه انها مبدأ للامرين معا فان ذلك محال بل المعنى انها تقتضي الحركة عند حصول

وهو حصول حالة منافية للجسم وتقتضي السكون عند حصول حالة اخرى مخصوص وهو حصول حالة ملائمة واما قولنا بالذات فهو احتراز

عما يتحرك عن الحركة بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند حركتها بالحركة الحاصلة بشكل الحيوان فانها انما تحرك من حيث انه

جسم لا من حيث انه جسم فيكون هو من حيث انه جسم متحركا بالعرض واعلم انا لو لم نعتبر في هذا التعريف قيد عدم الشعور دخلت النفوس

الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول المنطق انها مقولة على امور كثيرة على سبيل النقل الا ان المراد بها ههنا مبدأ التغير في آخر

من حيث انه آخر وانما شرطوا هذا الحد لانه يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا واذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط

هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع فاعلم انه ليس المراد منه ان لا يكون للجسم البسيط قوى وطبايع مختلفة فان

لكل واحد من العناصر اذا لم يختلط بغيره فهو بسيط مع ان لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية واما

الطبايع فلانا لو قدرنا ان يكون الماء طبيعة تقتضي كونه ثقيلا وطبيعة اخرى تقتضي كونه باردا وطبيعة اخرى تقتضي كونه رطبا

فانه على هذا التقدير يكون في الماء طبايع كثيرة وهذا التقدير سواء صح او بطل فانه لا يقتضي خروج الماء عن البساطة فانه لما كان كل

جزء يحس من الماء رطبا وباردا واجزاؤه وكيفياته في جميع تلك القوى والطبايع كان الماء بسيطا بل المراد منه ان الجسم البسيط هو الذي

115 لا يكون مركبا من اجزاء يكون طبيعة كل واحد منها مخالفة لطبيعة الآخر واعلم انه يجب ان يكون المراد بالطبيعة ههنا ما هو اعم منها ومن

الطبع حتى تندرج الاجسام الفلكية في ذلك التعريف واما قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال

وساير ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا فاعلم انه ليس المراد منه ان الطبيعة تقتضي ان لا يحصل الا مكان واحد فلان ذلك مما لا حاجة اليه ههنا واما

ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة مقتضية للامكنة والاشكال وساير الامور التي لا بد للجسم من لزومها مثل المقادير في ساير

الاشكال والاوضاع مع ان الحق ان البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة سواء افادت امرا واحدا او اكثر فانها لا توجب

ذلك الاثر في وقت دون وقت وفي محل دون محل بل في جميع الاوقات والمحال في نسبة واحدة لانا بينا ان الطبيعة هي القوة التي يصدر عنها الاثر

محلها على ترتيب واحد من غير ان يكون لها بذلك الصدور شعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك فلم يكن ذلك الا بطبيعة واما قوله فالجسم

الذي لا يقتضي الا شيئا غير مختلف فاعلم انه انما اورد هذه القضية على ان يكون لازمة عما قبلها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة

واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاثر على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضي الا ان يكون الفعل الطبيعي للاجسام البسيطة غير مختلف

ولا يقتضي ان يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنها الافعال لا على ترتيب واحد

لكنه لما كان الحق هو ان البسيط العنصري ليس فيه قوة حيوانية وان البسيط الفلكي لا يصدر عنه فعل الا على ترتيب واحد لا جرم صح

كلامه ان الجسم البسيط لا يصدر عنه الا اثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا في قوة العقل **اشارة** انك

لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبدأ استحقاق ذلك البسيط

116 مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات

فكل جسم له مكان واحد يحتمل ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة **التفسير**

انه لما عرف البسيط بانه الذي طبيعته واحدة وذكر ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا امرا غير مختلف اراد في هذا الفصل ان يدل على اثبات

الطبيعة وان يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا امرا غير مختلف اما البحث الاول فالدليل عليه ان الجسم لو فرض

خلوه عن جميع الامور التي يجب حصولها له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له وضع معين اعني انه لا بد وان يكون ذلك الجسم بجنب انه ان

هذا الجسم آخر لان لذلك آخر نسبة بالقرب والبعد ولا بد له من شكل معين اذ لا بد وان يكون لحجمه واحد كالكرة او حدود

كثيرة كما في المخروط او المكعب واذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل

وبذلك الوضع اما ان يكون لجسميته او لما يحل في جسميته او لما يحل جسميته فيه او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والكلام على هذه

الاقسام ما مضى في النمط الاول في اثبات الصور النوعية والشكل الحاصل هو الذي ذكرناه هنالك الا من باب بعيد الشكل الذي

وعند هذا كان فيه زيادة بحث وهو الذي ذكرنا انه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لا بد وان يكون لقوة

موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب ان يكون لقوة اخرى ولزم التسلسل وتمام تقريره قد مضى هناك فلنرجع الى الفرق بين الامرين

ظاهر لانا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها ترجع الى اسفل فعلمنا ان فيها قوة تقتضي الحصول في السفل حتى انا لما رمينا الى فوق اعادها

١١٧ تلك القوة الى السفل واما اذا قدرنا زوال تلك القوة بمزيل فبعد زوال ذلك المزيل تعود تلك القوة فعلمنا ان الجسم المدرة في السفل
مبدأ ملبس لذلك المبدأ بمبدأ آخر فيفتقر اما الى لا نهاية الحجة معارضة بالتي ذكرتموها واما ثانيا فلان ثابت بن قرة ذهب الى ان المدرة انما تعود
الى السفل لان بينها وبين كلية الارض مشابهة في كل الاعراض اعني البرودة واليبوسة والكثافة وما يشبه يجذب الى شبهه والصغير يجذب
الى العظيم واعلم انا متى ابطلنا هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها ان انفعال الاصغر اعظم من انفعال الاعظم
فجذب كلية الارض للمدرة الصغيرة اعظم من جذبها للجبال العظيمة ولو كان كذلك لكانت المدرة تجذب كلية الارض اجسام لحركة الحجر
فما كان اصغر كان اسرع نزولا وفساد التالي يدل على فساد المقدم ولقائل ان يقول انكم عندكم ان الفتى في نفسه متنعا في الوقوع
اشرها النسبة البعد على السواء مع انه يستحيل خلوه عن بطلوا لوضع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه وان استحال خلو
الجسم عن الوضع والشكل لكنه لا يجب لشيء من الاجسام شيء من الاحياز والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ما ذكرتموه واما البحث
الثاني عن الاحكام التي تتفرع على قولنا الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا غير مختلف فهي كثيرة الا ان المذكور منها هاهنا شيئان الاول
ان البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة عليه والذي يقال لو كان له مكانان طبيعيان لكان اذا حصل في احدهما وجب ان ينتقل منه الى
حصل في مكانه الطبيعي وان لا يستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعي وهو محال لانه معارض بجزء العنصر الواحد فان جميع اجزاء حيز
هيئة طبيعي له ولا يلزم ما ذكرتموه ولكن لك هاهنا الثاني مكان المركب واحد لانه ان كان الجزء الغالب حصل بارادته كان الكل في حيز
١١٨ الجزء وان كان الغالب منه جزئين متساويين في ان اقتضاهما واحدة فذلك المكان مثل ما اذا ركب الجسم عن اجزاء متساوية من الارض
والماء والهواء فان الارض والماء متساويان في اقتضا السفل فكان المركب خلاف بعضها حتى تغلبه المكان وان لم يغلب شيء من ذلك كانت
نسبة جميع الاجزاء او المجاورات اليه واحدة على السواء فلم يكن انتقاله الى بعضها اولى من البعض فاما ان ينتقل الى الكل وهو محال او ينتقل
الى شيء منها بل يبقى حيث حصل وهو المطلوب فظهر ان مكان المركب كيف كان واحد الثالث ان شكل البسيط
واحد لان القوة الواحدة في المادة الواحدة انما تفعل فعلا متشابها فان الاصلح ما يجانب خطا واخر سطحا واخر نقطة وكان ذلك الا بشكل الكرة
ولقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض بالصورتين احدهما ان تتمم الفلك الخارج المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف
ان كان قسريا او طبيعيا والاول باطل لان اما اولا فلان الفلك الخارج المركز والمتمم اما ان يكونا معا في درجة الوجود او لا يكونا معا
لم يكن تاثير ما فرض قسرا او لى من تاثير ما فرض قاسرا على ما فرض مقسورا وان لم يكونا معا في درجة الوجود لم يكن الكلام على ما قرر الشيخ
حينئذ ان يجوز ان يكون الكلام على الحجة واما ثانيا فلان جمهور الفلاسفة اتفقوا على انه ليس شيء من الاحوال الفلكية بقسر ما ذلك الكتابة الاعراض
في نوع الدهر لكونها لا الكواكب ما يستنيرها فثبت ان الثخن الذي للمتمم طبيعي له فيكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه
في المقدار واذا جاز مثله في الشكل فثانيهما هو ان الفلك المكوكب له طبيعة واحدة ثم ان النقرة التي ارتكز الكوكب فيها حصلت
١١٩ في جهة منه دون جانب فالطبيعة التي لها ما تفعل فعلا واحدا في جميع اطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسرا ابطلناه بما مر في الاول
وثانيها ان جمهور الفلاسفة والاطباء زعموا ان المبدأ لاشكال الاعضاء وتبعيضها هو القوة المصورة مع ان هذه القوة لا شعور لها فانه القوة

٩٧

اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها اما ان يكون جسما بسيطا او مركبا فان كان محلها جسما بسيطا وهي ايضا بسيطة وجب
ان يحصل محلها كرة فيلزم ان يكون الحيوان بسيطا بشكل كرة واحدة او شبه كرات ملتصقة بعضها ببعض وهذا خلاف الحس ولانه ممنوع وان قيل
انها بسيطة ومحلها غير بسيط بل مركب فلا شك ان كل مركب ففيه بسيط واذا كان في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة من تلك القوة على الكل انها في الجزء الآخر فيبقى
ان يقتضي ما قام من تلك القوة بكل بسيط ان يصير ذلك البسيط كرة فيعود ما الزمناه من وجوب كون الحيوان على شكل كرات ملتصقة واما ان قيل القوة
المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو اما ان يكون محل كل واحد من بسائطها هو عين محل الباقي واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسائط
غير محل الباقي والاول لا يخلو اما ان يمتنع اجتماع تلك القوى في المحل الواحد كانها متى تشكل ذلك المحل بشكل الكرة او الكثير وكان فيه نوعا لا من الاخر القطع
على ان شكل البسيط هو الكرة لا احتمال المحل فيه قوى يمتنع اجتماعها من حصول الشكل بشكل الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عاد ما ذكرناه من ايجاب
تشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات متلاصقة واما ان قيل محل كل جزء
١٢٠ من اجزاء تلك القوة غير محل الجزء الآخر فهو يعود الى ان كل واحد من الاجزاء البسيطة فيه الا قوة واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت ان القول
بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة يقتضي ان يكون شكل محلها كرة واعلم ان الراجع الى شرح المتن اما قوله الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له
من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من وضع متعين وشكل متعين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم قوة تقتضي
وضعا معينا ثم في اللفظ احترازات احدها انه قال اذا خلي وطباعه ولم يقل اذا خلي وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام اثبات المبدأ
المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبيعة لكن لها طباع والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور
وذلك ان الطبيعة تكون مبدأ الحركة ما هي هي من غير شعور والطبع يكون مبدأ مطلقا سواء كان له شعور او لم يكن فحال الطباع اعم
من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لا جرم ذكر الطباع ولم يذكر الطبيعة حتى تكون الحجة التي ذكرها في اثبات
المبدأ المذكور عامة وثانيها انه قال ولم يعرض له من خارج تاثير غريب اراد به ابطال ما يقوله المتكلمون من ان اختصاص الاجسام باحيازها
انما هو ان الفاعل المختار خصص كل واحد منها بحيز معين فان خصص المختار ذلك الجسم بذلك الحيز اما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك
الحيز او لا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا ممكن الزوال لا انه واجب
ممكن الزوال واذا فرضنا انقطاع هذا التاثير الغريب عن الجسم وجب ان يبقى الجسم لا في حيز وانه محال وثالثها انه قال لم يكن له بد من وضع متعين
لانه ان لكل جسم وضعا وليس لكل جسم موضعا فلما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع واما قوله
واذا فيه مبدأ استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا يتوقف على بيان ان اختصاص كل جسم بوصفه وشكله المتعينين ليس لجسميته وهذه مقدمة بينة
١٢١ عند الشيخ وكل ان ذلك ليس لامر خارج عن الجسم وذلك قد بطل بما فرض الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع عنه التاثير الغريب عنه فلا جرم
صحت هذه النتيجة واما قوله فيه مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان مبدأ الشيء يستحيل عدمه عند ذلك الشيء عند حصول
ذلك المبدأ لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي ويزول ايضا عنه شكله الطبيعي مع بقاء طبيعته فعلمنا ان الطبيعة ليست مبدأ الحصول
في ذلك الحيز ولا لحصول ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة لان يحصل الجسم في ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل وان استحال عنها

الجو ومعلوم ان تكن القوة المطالبة لحصول الجسم في ذلك المكان سواء كان حاصلا فيه او لم يكن واما قوله وللبسيط منها واحد فالكلام
في تقريره ما مر واما قوله وللمركب ما تقتضيه الغالبة فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجواذب فكل جسم
له مكان واحد فالمراد بما قدم واما قوله يجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام
فيه ايضا قد ظهر الجسم له في حال تحركه بالطبع يحس به الممانع وان لم يكن من المتبع فيما يضعف ذلك
فيه وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود بعده ابطال الحرارة العرضية
التي تستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول وانما يكون الميل الطبيعي ربما لم يتحرك به حاله اذا الطبع واذا كان
الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه وكلما كان الميل اقوى كان امتنع الجسم عن قبول الميل
القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ **التفسير** هيهنا بحثان البحث الاول ان الامرين المسمى
بالميل والمدافعة مغايران للحركة وللقوة المحركة اما مغايرتهما للحركة فلان الزق المنفوخ اذ حبس تحت الماء فيحس الحابس له بالمدافعة ١٢٢
صاعدا مع ان هذه الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة وايضا فالثقيل المسكن في الجو فيحس الممانع فيه بحركة ويكون المدافعة
الى اسفل حاصلة واما مغايرتهما للقوة المحركة فلان القوة المحركة سواء كانت ثابتة تشعر او لم تشعر فانها قد توجد بدون هذه المدافعة في
تغايرهما الثاني ان هذه المدافعة قابلة للاشد والانقص وانه متى كان الميل قويا كانت ممانعته متعذرة وكانت محسوسة
ومتى كانت ضعيفة سهلت ممانعتها وربما لم تكن محسوسة وذلك معلوم بالبديهة عند الاختبار الثالث هذه المدافعة قد تكون من طباعها
من طباع الجسم وقد تكون من تاثير غيره فيه والمنبعثة من طباع الجسم قد تكون طبيعية مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ تحت الماء
وقد تكون نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان على شيء يدفعه والمستفيضة من تاثير الغير فيه المدافعة الموجودة في الحجر المرمي الى فوق
مدافعة فانها توجد متوجهة الى جهة والجهات الحقيقية على ما عرفت اثنان فالميل الطبيعي اما الى العلو وهو الميل الصاعد او الى السفل وهو
الميل الهابط الرابع ان الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي لا يكون فيه ميل لان المدافعة تلزمها الحركة لولا المانع
فلو وجد في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركه اليه مع كونه حاصلا فيه وهو محال او تحركه عنه مع انه طبيعي له
وهو ايضا محال فان قيل اذا وضعنا اليد تحت الحجر نحس منه مدافعة مع انه في حيزه الطبيعي قلنا الحجر ليس في
حيزه الطبيعي لو كان الحجر منطبقا على مركز العالم الخامس اختلفوا في ان الميلين الى جهتين هل يجتمعان ام لا والصحيح عند الشيخ
امتناعه وصاحب المعتبر جوزه واحتج من منع منه بان الميل توجه الى الجهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين
لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال فان قيل [illegible] بان يحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين
احدهما بالذات والاخرى بالعرض [illegible] فان تحرك [illegible] الجسم الواحد متوجها الى جهتين [illegible] المجوزون ١٢٣
بان الحجرين المتساويين اذا رمي احدهما بقوة قوية والاخر بضعيفة كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الحجر الاخر ولولا ان الميل
الطبيعي المعاوق للحركة القسرية [illegible] لما كان كذلك وايضا فالحبل الذي يجذبه جاذبان متساويان بالقوة الى جهتين مختلفتين لا يخلو اما ان

انه ما فعل واحد منهما فعلا وهو محال لان الذي يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الاخر فلو لم يصدر من كل واحد منهما اثر
لكان الفعل متعذرا على القادر غير ممانع وانه محال او يقال فعل احدهما دون الاخر وهذا ايضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم
يكن وجود مقدور احدهما اولى من الثاني ولانه لو وصل الميل الذي هو مقدور احدهما غالبا على الميل الاخر لكان ذلك الميل حاصلا
عن المعاوق وكان يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة والا لكان الموجب العاري عن المعاوق حاصلا مع عدم الاثر وهو محال فثبت ان كل واحد
منهما فعل فيه فعلا ومعلوم ان الذي فعله كل واحد منهما لو خلا عن المعاوق لاقتضى تحريك الجسم الى تلك الجانب وذلك يقتضي اجتماع الميلين
الى جهتين اما قوله الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم انا قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله حال الحركة تميل لو ثبت ان الميل
مغاير لتلك الحركة وقد بينا ذلك في الحجة وانما قال يتحرك به لان القوة انما تقرب في الحركة بتوسط الميل وكذلك اقام على صحته
الدعوى دليلا اصلا واما قوله يحس به المانع وان لم يكن المنبع فيما يضعف ذلك فينبغي ان يعلم ان المراد منه ان الجسم اذا كان فيه ميل
يقتضي حركة فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احس بوجود ذلك الميل والمدافعة فيه وان كان ضعيفا من منع تلك الحركة الا اذا كان
الميل ضعيفا فانه لا يحس حينئذ واما قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فالمراد منه تقسيم الميل الى الطبيعي ١٢٤
والى الغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية التي لها
طباع وان لم تكن لها طبايع واما قوله يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود كما انه ابطال الحرارة العرضية التي تستحيل اليها
الماء البرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه انه لما قررنا من امتناع اجتماع الميلين فالحجر المرمي الى فوق ما دام القسري يكون فيه ميل
سافل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا فني الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله
الماء اذا حصلت الحرارة العرضية فيه فانه في تلك الحالة لا تكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة الغريبة عادت
البرودة الطبيعية فكذلك هيهنا واما قوله واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه
عنه واعلم ان هذا القدر لا يدل على ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لا يكون له ميل عنه فاذا قلنا ولا يكون له ايضا ميل
اليه استحالة طلب الحاصل فحينئذ تم الدليل على انه لا ميل فيه في تلك الحالة واما قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان
امتنع الجسم عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطا فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار بجواز اجتماع الميلين
الى جهتين في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كان لحصول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول حال حصول
المعلول لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عن الميل القسري **اشارة**
الجسم الذي لا ميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به واجملة لا يتحرك قسرا في زمان ما مسافة ويتحرك غيرها ١٢٥
في تلك المسافة اخر فيه ميل ما وممانعة فتبين انه يحركها في زمان اطول ولكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي مثل ذلك
المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل ويكون بسيل زمان عديم الميل يحرك المثل
مسافة فلو حركنا مقسورين ذي مانع فيه وعديم مانع فيه متساويين الحال في السرعة والبطوء لجان **التفسير**

المدعى ان الجسم الخالي عن الميل ومبدئه لا يقبل حركة قسرية لانا قد بينا في الفصل السالف ان الميل الطبيعي ومبدأه مانع من
وجود الميل القسري وبينا انه كلما كان الميل الطبيعي اضعف كان الميل القسري اقوى وكانت الحركة القسرية اسرع فلو فقدنا جسما
خاليا عن الميل اعني الطبيعية وعن مبدئها كان الميل القسري الذي يحصل فيه في غاية القوة فيكون الحركة في غاية السرعة فان عرفت
ذلك فنقول تلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فالمقدم باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها لا في زمان لان ذلك الجسم
اذا قطع مسافة معينة في زمان معين فاذا فرضنا جسما آخر يكون له ميل طبيعي فلا بد وان يقطع تلك المسافة في زمان اطول من الاول وليكن
ضعف الزمان من نسبته الى الآخر واذا فرضنا ميلا آخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبته اليه نسبة الزمان الاول من جنس ان يقطع
ذو الميل الضعيف تلك المسافة في مثل الزمان الذي قطعها عديم الميل لانه اذا كان المقتضي لطول الزمان الذي هو عبارة عن بطء
الحركة هو شدة الميل الطبيعي وكلما كان الميل الطبيعي اضعف كان البطء اقل والزمان اقصر فيلزم ان يقع الحركة مع المانع كما مع
لا مانع وهذا محال واما ان يقع حركة عديم الميل في زمان فهو محال لان كل حركة تنقسم فلا بد وان تقع على مسافة وكل مسافة فمنقسمة
فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها ويكون احد النصفين قبل الآخر وكل حركة ففي زمان فثبت فساد هذين القسمين
فساد عدم الجسم القابل للحركة عن الميل ولقائل ان يقول الحركة من حيث انها حركة اما ان يستدعي زمانا او لا يستدعيه ١٢٦
والثاني باطل لان الحركة من حيث هي هي لا بد وان يكون على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل حصول كلها فالحركة من حيث
هي هي يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت ذلك فنقول الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا حرك بميل قسري فهناك حركة القسرية يستدعي
قدرا من الزمان من حيث انها حركة ويستدعي قدرا آخر من الزمان بسبب العائق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير
سقطت الحجة لان الجسم الخالي عن الميل لا يكون لحركته من الزمان الا القدر الذي يستحقه الحركة لما هي هي واما الجسم ذو الميل
الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر زائد منه وهو الذي يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالمحذور
انما يلزم لو جعلنا الزمان كله في مقابلة العائق واما لو جعلنا بعض الزمان في مقابلة اصل الحركة والبعض الآخر في مقابلة العائق لم
يلزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق ثم ان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز
ان لا يؤثر الا ترى ان نزول القطرة الواحدة من الماء لا يؤثر في نقب الحجر وان اثرت القطرات الكثيرة فيه وكذلك سقوط حبة من
من خردلة من الحديد لا يؤثر في الكسر وان كان سقوط من من الحديد يقتضي الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لا بد وان ينقسم بانقسامه فالذي
يحصل للجزء الاصغر من تلك القوة ان كانت شيئا فقد حصل المطلوب وان لم يكن شيئا كان حصة كل جزء من اجزاء الاصغر كذلك الجسم
كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث قوة او لا يحدث فان لم يحدث شيء لم يحصل للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة ١٢٧
انقسمت بانقسام المحل ويعود الكلام المذكور لانا نقول لا نسلم ان حصة كل جزء من اجزاء ذلك الجسم من تلك القوة قوة ولكنها انما يبقى بشرط
الاتصال على الاجزاء فاما عند الانفصال فليست باسا عد على ان حصة كل جزء من تلك القوة القليلة قوة حتى في الصغر الا انه
يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وكل هذا النقل لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التي اردنا ثم اثبتنا ذلك لكن الحجة

التي ذكروها كما يقتضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل عائق عنها فكذلك يقتضي توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عائق عنها
وبيانه ان الحركة الطبيعية لو خلت عن العائق لوقعت لا محالة في زمان ولو وجدت مع العائق لوقعت في زمان اطول منه ولتكن نسبة
الزمان الاول الى الثاني نسبة كذا فلو وجد عائق نسبته الى العائق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العائق الى زمان الحركة مع العائق
القوي لزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق هذا محال فثبت بما ذكرناه ان البيان الذي ذكروه في ان الحركة القسرية لا توجد بدون ميل
عائق حاصل بعينه في الحركة الطبيعية كالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب ان يكون فيها ميل عائق لكن الميل العائق يجب الى السفل لا يكون
ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى فيلزم ان يكون في الارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق لا يقال الحركات الطبيعية
لا بد وان تقع في مسافة مملوة لا بد لها من خرق فان اخذ ذلك الملاء تحصل المعاوقة بسبب ذلك وحينئذ قلنا لولا الملاء لوقعت الحركة
لا في زمان لانا نقول بعد الاعتراف بان ملأ المسافة كاف في هذه المعاوقة وانه لا حاجة الجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق من ذاته
وهو يبطل ما ارادوه من التحقيق وهو انهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق فهو حكم لان الميل معاوق حاصل في الجسم
١٢٨ من عدم معاوق وخلو عن مطلق المعاوق بل يبطل ان يكون المسافة مملوة عائق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل خلوه عن
المعاوق وايضا فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة لم توقف تاثيرها في الحركة على حصول هذا الميل المعاوق لكن ذلك الميل
ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة ومع الميل المعاوق عنها فتكون علة لامرين متقابلين معا وذلك محال وان لم يكن
طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل العائق فاذا زال الشرط لزم زوال
المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الادلة التي ذكروها بنفي تحقيقها انما دلت على
ان كل ما يقبل الحركة فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على ان كل ما يتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه علم
حقيقة عبارة الكتاب

تذكر

يجب ان تتذكر هاهنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة لما لا ميل له ويكون له
نسبة الى زمان حركة ذي الميل

التفسير

ليصح اثبات زمان لا ينقسم لما تمت الحجة المذكورة لان القائل ان يقول حركة الجسم العديم الميل
تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما الى الآخر نسبة لما عرفت في النمط
الاول ان ما لا ينقسم لا نسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ في تقرير هذه الحجة الى فرض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل القوي
لا جرم ذكر ما بينه في النمط الاول من استحالة وجود زمان لا ينقسم حتى صح له ما ادعى من النسبة المذكورة

وهم وتنبيه

ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء وجوده
من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى من تعاقبها اياه وضع او شكل صار اولى بان يعرض لكل مدة ان يكون مكانا مختصا طبيعيا
١٢٩ دون مكان آخر بسبب غير ذاته وان كان بمعونة من ذاته ثم لا ينفك مع اختلاف احواله من مكان طبيعي جزئي يختص به استحقاقا فكيف لك
فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل فيجب ان تعلم ان كل
شيء فقد يكون فيه مبدأ عن الاحوال العرضية للقوة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما الحيث فانه يخص

ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق يوجبها من طبيعته او لداع يخصص لها او يكون اتفاقيا فان كان
استحقاق فذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان
اتفاقا فالاتفاق يحوج غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة

التفسير

قد علمت ان المسائل التي مرت اكثرها مبنى على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما اورده عليه وتقريره ان يقال الجسم وان امتنع
خلوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب ان يستحق وضعا متعينا ولا شكلا متعينا بل من الجائز ان يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل
ان الحدة تحيز احد مخصصة بحيز متعين ثم بعد ذلك ان الحيز اما ذلك المحدث او غيره عن ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حينئذ في
ذلك الحيز الآخر والا بقي في الحيز الاول فبهذا الطريق يكون حيز الجسم متعينا ابدا وان لم يكن الجسم مستحقا لشيء من الاحياز المتعينة وايضا فاذا
جاز ان لا يكون حيز العنصر الواحد مستحقا لشيء من اجزائه الكلية ذلك الحيز مع انه يستحيل بقاء ذلك الجزء الى حيز فلم لا يجوز مثله في كلية ذلك العنصر والجواب عنه ان
الذي خصص الجسم بالحيز المعين ان كان من عوارض ذلك الجسم فان كان امرا غير لازم فعند فرض عدمه وجب ان لا يتخصص بحيز هذا محال وان كان
لازما فلزومه لا بد وان يكون لصورة نوعية واما ان كان مباينا عنه فهو اما ان يخصصه بذلك الحيز بعينه او لا يحصله في ذلك الحيز او في
او من غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعود الكلام في سبب تلك الاولوية ولا ينقطع الا بانتهاء قوة في الجسم لاجلها استحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان
مع هذه الاولوية لزم ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ولان ذلك التخصص لو كان لا لمرجح لكان اتفاقيا والامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا
اكثرية واما الفرق بين اختصاص هيئة العنصر بكلية حيزه وبين اختصاص جزء بجزء من حيزه فقد سبقت الاشارة اليه في النمط الاول في النوع
الذي يرتبنا استحالة خلو الهيولى عن الصورة والفاظ الكتاب غنية عن الشرح

اشارة

الجسم اذا خلي على حاله
غير واجبة من طباعه بحصوله عليها من الامور الامكانية ولعل له فاعلا يقبل التبديل فيها من طباع المانع واذا كانت هذه الحال
في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه مبدأ ميل

التفسير

كل موجود اما واجب واما ممكن واذا لم يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن فله حالتان احديهما انه لا بد له من علة جاعلة واسبابها موجبة
وثانيهما انه يجوز عليه الزوال عن طباعه المانع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله امكن الانتقال
عنها بحسب اعتبار الطبع اي لما كان ذلك الامر الزائد غير طبيعي امكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يمكن [illegible] ففيه ميل

المسئلة الخامسة

في ان الجسم المحدد للجهات يتحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد

اشارة

الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها
في لعله والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجبة وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير

التفسير

هذا الفصل مشتمل على ايجاب الاول ان الجسم المحدد للجهات يصح عليها ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه
انه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة فالمحدد للجهات يصح عليه الحركة المستديرة اما انه بسيط فما ذكر في الجهات وهنا
عليه والمشهور فيه ان كل مركب فانه يصح عليه الانحلال وذلك لا يتاتى الا بالحركة المستقيمة فكل مركب فلا بد وان يصح عليه الحركة المستقيمة [illegible]

انعكاس النقيض ان كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة لا يكون مركبا لكن المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة على ما بيناه
في هذا الباب فيجب ان لا يكون مركبا والشيخ انما ترك البرهان على هذا المطلوب لانه ابطل صحة الحركة المستقيمة على المحدد وبطلان ذلك
يوجب بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يستغل به لا يقال ما الدليل على ان كل مركب يصح عليه الانحلال فلم لا يجوز ان
يكون حقيقة كل جزء من اجزاء ذلك المركب تقتضي ان يلاصق سطحه منفصلا بسطح الجزء الآخر ايضا لا يمتنع زواله لانا نقول كل واحد من تلك الجزئين
ان كان على شكله الطبيعي كان كل واحد منها كرة فلا يحصل من اجتماعهما سطح متصل الاجزاء وقد عرفت ان المحدد يجب ان يكون [illegible] والا لزم
وقوع الخلاء وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعي واما ان يلزم رجوعه الى شكله الطبيعي او لم يكن فان امكن ذلك فتنفصل وقوع ما يلزم به
جانب وانقباض جانب آخر وذلك يقتضي الحركة المستقيمة وان لم يلزم ذلك فان ايضا كل واحد من تلك الاجزاء الآخر مقتضيا طباعها
ولو انها كانت مقتضى طبايعها ايضا لكان ايضا كل واحد منها الآخر في كونها كانت فيلزم ان يكون الطبيعة الواحدة تقتضي فعلين متقابلين
وهذا محال فثبت ان المحدد بسيط وانما قلنا ان كل بسيط فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفروضة فيه لا بد وان يكون متشابهة
في تمام الماهية وكل اجزاء هذا شانها يجب ان يصح على كل واحد منها كلما يصح على الآخر لان المتساويين في تمام الماهية يجب اشتراكهما في جميع
اللوازم وكل جزء يفرض من اصناف الجزء في جنسه او مسامته فانه يلزم ان يصح على غيره من الاجزاء تلك الملاقاة والمسامتة واذا كان كذلك كان
الانتقال جائزا على الفلك فثبت ان الفلك يصح الحركة المستديرة عليه ولقائل ان يقول قد بينا في المنطق انه لا دليل على ان كلما صح على الشيء
وجب صحته على مثله لاحتمال ان يكون خصيصه شرطا للملك خصيصه الآخر مانعا عنه الثاني انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة عليه
وجب ان يكون فيه ميل لما تبين فيه انه لا يقبل الحركة ولقائل ان يقول هذا ضعيف لان الحلول ليه انما ان الجسم [illegible]
الفاعل اليه من حيث انه هو وذلك حاصل له من جانب سواء فرض معه وجود العلة والشرط او عدمها والآخر الامكان الذي هو الاستعداد
التام وذلك انما يثبت عند حضور القابل والفاعل وحصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان عنيتم بقولكم الفلك يمكن ان يكون متحركا
الامكان الاول فهو مسلم لكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو شرط لوجود الحركة لان الاستعداد لا يكون الفلك متحركا فهو فهو فاعل الحركة
على حصول شرط الحركة لا يستلزم الا باطل وهو مثل ان يقال في هذا القطن يمكن الاتصاف بالاحتراق فيستحيل حصوله الا عند الحرق فلما ثبت
امكان الاحتراق في القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما ان ذلك باطل فكذا ما ذكروه وان عنيتم به ان الفلك مستعد استعدادا تاما
للحركة فهذا لا يكفي العلم به العلم بان الفلك في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد الحاصل لا يحصل الا بالعلم بحصول جميع الشرائط
ومن جملة تلك الشرائط حصول الميل فاذا لا يمكن العلم بكون الفلك ممكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما الا بعد وجود الميل والاستدلال
على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد منهما على الآخر وهو محال فظهر ان ما ذكروه ضعيف الثالث ان الفلك
يجب ان يثبت بما ذكرنا حصول الميل في الفلك والميل قوة محركة والفلك لا يخلو فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا انه بسيط ومتى حصلت القوة المحركة
خالية عن العائق وجب ان تقتضي التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا وهذا اقرب الشيخ في النجاة فانه بعد ان اقام الدلالة على ان الجسم
القابل للنقل الاشري لا بد وان يكون فيه ميل قال فقد بان فصح ان كل ما له حركة ففيه مبدأ ميل اما بحسب الطبع واذا كان الجسم قابل

لتحريك فيه مبدا ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو بالطبع متحرك على الاستدارة وهذا المطلوب فيها ولقائل ان يقول انهم انما
اقاموا الدلالة على ان كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على انه لا بد فيه من ميل يقتضي الحركة فلم لا يجوز
بذلك على كون الفلك متحركا لا ينافي ذلك الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون وانما كان ذلك الوضع اولى بالفلك من غيره ومنع بطل
غيرها يرد الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد
ما يقتضي كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لانا نقول حاصل هذا الكلام ان الميل العائق من الحركة لا بد وان يكون ١٤٤
مقتضيا لحركة اخرى لكن كما ان هذا عائق عن الحركة الاولى فعلة الحركة الاولى عائقة لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال
بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال ان يعوق كل واحد منهما الآخر ويبقى الجسم خاليا عن الحركة ثم لئن سلمنا له ذلك لكنه يقتضي ان يكون
جميع البسائط العنصرية متحركة بالاستدارة بطباعها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على ما قررناه وكان
الميل المستدير فيها موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها عندهم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لا يجتمع فيه الميلان
المستقيمة والمستدير معا ولئن سلمنا ذلك لكن الفلك كما ان الاجزاء المفروضة فيه من المشرق الى المغرب متشابهة في الماهية فكذلك الاجزاء
المفروضة من الشمال الى الجنوب متشابهة فلو لزم من البسائط صحة الحركة لزم ان يصح على الفلك ان يتحرك من الشمال الى الجنوب بل ولزم ان يصح
جميع الحركات المختلفة عليها وان لا يكون بعضها اولى من بعض لان جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية وكما صح في الجزء المعين ان يقوم مقام الجزء
الآخر في سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء كذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزم ان يحصل فيها صور لا نهاية لها الى جهات مختلفة ثم انه ان لزم
من وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لم يمكن الاستدلال بالميل على وجود
الحركة فهذا جملة الكلام في هذا الموضع فان قيل لم لا يقيم الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا كما فعل في البحث عن مسائل الميل فانه
اخرى قلنا لانا نعرف بالادلة العقلية وجوب انتهاء كل الحركات الى حركة مستديرة سرمدية فاذا عرفنا ان الحركة لا بد لها من مبدا
استندنا بتلك الحركة المستديرة على وجوب ميل مستدير ثم تبين ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم تبين ذلك انه يمتنع عليه الكون ١٤٥
والفساد لانه لا بد وان يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق نعرف ان الجسم الاول لا يصح عليه الكون والفساد ولنرجع الى شرح المتن اما قوله
الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت انه لا يمكن اثبات ذلك الا بعد بيان انه غير مركب وقوله لعرض بعض اجزائه
التي تفرض لنا تقلبه في ذلك لانه لو كان مركبا لكانت اجزاؤه غير فرضية بل يكون حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض او لم يوجد واما ذكر الوضع
والمحاذاة ولم يقتصر على احدهما لان الوضع هو هيئة الكل وقد علمنا ان هذه الهيئة تحصل لنسبة اجزاء ذلك الكل الى امور خارجة عنه
لكن نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه هي المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل وضع الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذات اجزائه
لا جرم عقب ذكر الوضع بذكر المحاذاة تنبيها منه على ان علة جواز تبدل المحاذاة واما قوله فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها تقرير
ما مر في الفصل الذي قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد على حال غير واجبة فحصوله عليها من الامور الهائية وتقبل التبدل والحركة
واما قوله فالميل فطباعه واجب فتقريره ما مر من ان كل جسم قابل للحركة ففيه ميل واما قوله وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع

وذلك فالبحث عنه ما ذكرنا انه يحتمل ان يكون المطلوب لا يستدل لما دل على كون الفلك متحركا وان لا يكون لكن لا يمكن اثبات هذا الميل فيه

المسئلة السادسة في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان ١

تنبيه

وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل فاذا كان
الجسم اوليس مما يحدد جهته ووضعه محدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخله

١٤٦ **التفسير**

واما يعني لم يمتنعا بين ان المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة
اجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فاذا التبدل في الوضع لا بد وان يكون بسبب الاجزاء في
نفسها ولتبدل نسبها الى الامور الخارجة عنها لكن الاول محال لاستحالة الخرق على الفلك فتعين الثاني وذلك الجسم يستحيل ان يكون خارجا
عن الفلك لانه جسم خارج عنه فبقي ان يكون ذلك الجسم فيه

تنبيه

وانت تعلم ان تبدل النسبة للمتحرك قد يكون عند التحرك وقد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان يكون عند الساكن

الشرح

كون الجسم متحركا بعضه ولا جسم به انما اذا عرف تبدل نسب اجزائه الى اجزاء
غيره ولكن لكن تبدل الجسم تبدل النسب للجسم بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الجسم والمحسوس من الملخص فاذا كان كذلك وجب ان نقايس
اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم آخر تبدل النسب التي بين اجزائه واجزاء ذلك الجسم الحركية فنقول انا اذا نسبنا الساكن الى الساكن
لم تتبدل النسب التي من اجزائهما البتة واذا نسبنا المتحرك الى الساكن تبدلت النسب لا محالة فاذا عرفت في احدهما كونه ساكنا تعينت
الحركة للآخر مثاله انا اذا نسبنا السماء الى الارض ورأينا اجزاء من الفلك تارة على سمت الاسطوانة وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا
بالضرورة كون الفلك متحركا واذا نسبنا المتحرك الى المتحرك فلذلك لا توجب تبدل النسبة وقد توجبه اخرى اما الاول فكما انا نسبنا
الافلاك بعضها الى بعض فان نسب اجزائها تختلف ولذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة متحركة لا تسقطنها
١٤٧ فلك وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان اسرع مما هو ابعد منه
الدوائر تتحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي من اجزائها محفوظة ابدا واذا عرفت ذلك فقوله وانت تعلم ان تبدل النسبة عند التحرك
قد يكون يعني اذا كان المحوي متحركا فان الحاوي لو كان ساكنا تبدلت النسب لا محالة واما ان كان متحركا فانه قد تتبدل وقد لا تتبدل على
ما بيناه واذا كان التبدل حاصلا سواء فرض ساكنا او متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا واما قوله فيجب ان يكون عند الساكن
معناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب ان نقايس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل اجزائه من النسب على كون الفلك متحركا
ولقائل ان يقول لما اعترفتم بان تبدل النسبة عند التحرك قد يكون للمتحرك فكيف يقولون ان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند
الساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن وان لا فيجب حصوله ايضا عند غير
الساكن

المسئلة السابعة في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلثة ١

اشارة

الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عن مكان وبعده مكان لا يستحقه كل جسم مكانا يخصه ويكون
له لكل مكان خارجا عن الآخر ولا كان حصول الصورتين الثانية له في مكان غريب لحبسها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي يخصها

وان كان في المكان الذي الجسم بحسبها فهذا كان الجسم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرجحه لعجز هو يمكن هذا المكان بالطبع فاذا قبل

النقل عن مكانه فهو فيما فيه ميل مستقيم فكل كاين فاسد فيه ميل مستقيم **التفسير** الجسم المحدد لا يصح عليه

الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم محال اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا

الفصل ذلك وتقريره ان الجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فان تلك الصورة الاولى فساد الجسم الذي تلك الصورة ١٣٨

الزائلة كانت صورة له ومحصول الصورة الاخرى كون الجسم الذي تلك الصورة الحادثة صورة له وايضا فالجسم حين كان موصوفا بالصورة السابقة

مستحقا لمكان مخصوص واذا زالت عنه تلك الصورة وحدثت فيه صورة اخرى صار مستحقا لمكان آخر بعد ما يستحيل ان يستحق المكان الواحد جسمان

مختلفان بالطبع فاذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول الجسم يكون فاما ان يكون في مكانه الطبيعي او لا فان كان في مكانه الطبيعي وكان

كان في مكانه الطبيعي وجب ان يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعي بالاستقامة وان كان في مكانه الطبيعي فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة

فيه كان موصوفا بصورة اخرى وهو في ذلك الوقت كان في ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما بينا ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان

بالطبع فذلك المكان في ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملايم له وحين حصول غير الملايم فيه لا بد وان يكون قد خرج عنه ما كان

ملايما له وذلك الملايم الخارج لا بد وان يكون طالبا للعود اليه بحركة مستقيمة فاذا الجسم الذي كان ملايما له لا بد وان يكون ذا ميل مستقيم

والجسم الذي حدث الآن فيه ايضا ملايم له وقد عرفت ان الجسمين المختلفي الطبيعة لا يكون ملايما لمكان واحد فاذا الجسم الذي خرج كان

مساويا في تمام الماهية للجسم الذي ثبتنا انه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم المثلين واحد فاذا ثبت في بعض ما يلايم هذا المكان صحة

الحركة المستقيمة عليه وجب على كل ما يلايمه صحتها عليه فثبت ان كل كاين وفاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ولنرجع الى شرح

المتن اما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان استحقاق ذلك الجسم ثم الجسم ١٣٩

فقد علمت حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فانه يقال لهذا الثاني انه حدث عن

الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه يقال للهواء انه يكون عن الماء ويقال للماء انه فسد

الى الهواء واذا عرفت ذلك فالماء قبل ان يفسد الى الهواء الذي يكون عليه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون والفساد مكان آخر وهو مكان

الهواء اما قوله ويكون لجسد المكانين جائزا بطبع آخر فاعلم ان ذلك لما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان واما قوله فان

كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريبة بحسبها اقتضت لا مستقيما الى المكان الذي بحسبها معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت

في الجسم حال كونه في غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان قد لحق الهواء لا محالة حتى يرجع عن

حيزه ولا شك انه منتج عن ذلك الراجح عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم واذا الجسم الذي هو متمكن بالطبع في حيز الهواء قابل

للنقل المستقيم والجسم الذي حدث الآن فيه ايضا يجب ان يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول وكان

المكان الواحد يستحقه جسمان مختلفان وان كان مماثلا للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا يصح الحركة المستقيمة

عليه ويجب ان تعلم انا انما فرضنا الكلام في الماء والهواء تفهيما لعبارة الكتاب بالمثال والا فالبرهان مطرد في الكل **وهم وتنبيه**

وان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصنو الجسم الذي انتقل الى الصورة بالكون فقد اوجدت ما لو عنيته ان انتقل خارجا عنه فان التحقيق

١٤٠ ليس هو المكان المجاور **الشرح** هذا السؤال متوجه على المقدمة التي بنى الحجة عليها وهي قوله حصول الصورة اما في المكان الطبيعي او لا

في مكانها الطبيعي وذلك ان يقال ان حصول تلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملايم والجواب عنه ظاهر لان موضع الملاصق

ان كان موضعا يحصل الجسم بطبعه اليه فهو المكان الملايم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبعه فهذا المكان هو غير الملايم ولا واسطة

بين هذين القسمين قسمة اخرى وبالحقيقة ما لا هو المكان الطبيعي ليس هو غير طبيعي بل جاره وجار الشيء غير ذلك الشيء **اشارة**

الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه

وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يتميز مفارقة في الموضع الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن ضابعه بالابداع ليس مما يكون

عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يكون عنه بل ان كان له كون وفساد بعد عدم والبه ولهذا فانه لا ينخرق ولا يلتئم ويستحيل استحالة يكون الجوهر

لكنه من المتوتي اذ فساده **الشرح** هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها متفرقة في اثبات المحض ولها بيان انه يستحيل ان يجتمع

في الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لان الميل المستقيم توجه الى جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة فيستحيل ان يكون

الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الجهة ومنصرفا عنها وثانيها ان الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه

لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما تقرر في الفصل السابق لكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود فيه اما في المحدد فالبرهان

المذكور واما في غيره فبالرصد لانا نشاهد حركات مستديرة للكواكب ولا يمكن ان يكون ذلك للكواكب نفسها على ما سيأتي فلا بد وان يكون

١٤١ للفلك واذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة ففيها ميول مستديرة وقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان فاذا يستحيل

الكون والفساد على الافلاك فاذا ان كان لها كون وفساد ففي عدم والبه ولقائل ان يقول انكم قد دللتم على ان الميل المستقيم والمستدير لا

يجتمعان وبهذا القدر لا يحصل مطلوبكم لان القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون طبيعة الفلك يقتضي الميل المستدير بشرط الحصول في الحيز

الطبيعي ويقتضي المستقيم بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي كما انكم تقولون طبيعة كل عنصر يقتضي الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي

والسكون بشرط الحصول في الحيز الطبيعي واذا كان كذلك فالفلك فيه مبدأ ميل مستقيم يعني ان صورته النوعية صورة يقتضي

الميل المستقيم متى اتفق كونه في خارج حيزه ويقتضي الميل المستدير متى اتفق كونه في حيزه فاذا لو لم تبطلوا هذا الاحتمال

ومتى لم تبطلوا ذلك لم يتم دليلكم على ان الفلك ليس بكاين ولا فاسد هذا في الفلك المحدد واما في سائر الافلاك ففيها شك آخر وهو انا لا نسلم

ان فيها ميلا مستديرا لان دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما يجري في المحدد لا في غيره والذي ذكرتموه

من ان الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لا يجوز ان يكون الكواكب متحركة في جرم الفلك كما في الماء ثم انما تبطلون هذا باستحالة الخرق على الفلك

وستبين انه ليس لكم دليل على استحالة ذلك مما عدا الفلك المحدد من الافلاك وثالثها ان الخرق والنمو والاستحالة المؤدية

الى بطلان الصورة محال اما الخرق فمحال فلان الخرق انما يكون بحركة كل واحد من الاجزاء المتخرقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال

ولكن على هذا التقدير لا يكون امتناع الخرق على الافلاك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب يشعر بذلك فليحمل الوجه فيه

ان يقال الفلك بسيط والخرق عبارة عن الانفصال وقد بيّنا في باب الهيولى ان المتصل اذا صار منفصلاً فانه لا بدّ وان تفسد الجسمية التي ١٤٢
كانت ويتكوّن جسمان آخران فيكون الخرق متضمّناً للكون والفساد واما انه يستحيل عليه النموّ فلان النموّ عبارة عن ازدياد الجسم في
مقداره بسبب نفوذ اجزاء غذائية فيه وذلك يقتضي تفرّق اتصال النامي وقد بيّنا ان ذلك يتضمن الكون والفساد واما انه يستحيل الاستحالة
المؤدية الى فساد الجوهر وهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام انما اثبتناها بالادلة المذكورة في الفلك المحدد فاما في غيره فلا والاعتبار
الصحيح يحقق ما قلناه هذا آخر الكلام في الاجسام الفلكية

القسم الثاني

من الكلام في الاجسام العنصرية وفيه ثلاث مسائل

المسئلة الاولى

في عدد الاسطقسات وفيه فصلان

نبه

الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل الطعوم والروائح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة
واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة ثم اذا فتّشنا وجدنا لنا ما نجدها قد تعرّى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة
والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد وعند ما لا نجد في كل باب منها اذا اعتبرنا اجساماً جرت
على الجبلة مثلاً لا يكون لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدنا منسوباً الى الحرارة او البرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال
في الهيآت المعدّة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان تسهل تفرّقها
واتصالها وتركها للتشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او تصعب فتكون يابسة واما التي يمكن فيها ذلك لصلاتها فغريبها
من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنها جسم او ينتهي الى ها من آيتها اللين والصلابة واللزوجة
والهشاشة وغير ذلك

التفسير قال الشارح رضي الله عنه وارضاه

لما فرغ من الكلام في اجرام السماوات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى الاولية التي بها ١٤٣
يتم الفعل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ عدّ ههنا قوى كثيرة وجعل بعضها مهيأة نحو الفعل وجعل بعضها مهيأة نحو الانفعال
فيجب علينا ان نتكلم في امور احدها في حقيقة القوة وقد مضى الكلام فيها وثانيها ان نتكلم في القوى المهيأة للفعل والقوى
المهيأة للانفعال واعلم ان القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفعل
فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن لا القوة القائمة به ولكن تهيؤ الذات اما للفاعلية او للمنفعلية لا بدّ وان يكون
لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهيئة للذوات نحو الفعل والانفعال اي تكون عللاً لتهيؤ الذات للفاعلية وللتهيؤ لها
للمنفعلية فهذا هو المراد من القوة المهيأة نحو الفعل والقوة المهيأة نحو الانفعال وثالثها تعريف القوى المذكورة في هذا الموضع
اما القوى الفعلية فست الحرارة والبرودة واللذع والتخدير والطعم والرائحة واما الانفعالية فست
ايضاً الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فنقول ذكر الشيخ في حدود
ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاجل ايجادها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلاً
من باب الكيف وتكاثفاً من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم ان التخلخل قد يعني به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف و التكاثف

المقابل له الغلظ وقد يعني به انفشاش الاجزاء بحيث يخالطها جسم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع
الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينها ثم ان الحرارة لما كان من شأنها التلطيف والترقيق كانت مفيدة للتخلخل الذي من باب الكيف وحينئذ تجمع ١٤٤
بين المتشاكلات وتفرّق بين المختلفات فهي تفيد التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء وخروج الطبع
وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسين وغير المتجانسين بحصرها الاجسام وتكثيفها
وعقدها اللذين من باب الكيف ثم قال ويجب ان يستنبط من الحدين ما اوردناه لتفهيم الالفاظ المشتركة ويستعمل الباقي واما الذي يقول
السنيم قد ذكرتم في المنطق ان من جملة المغالط في الاقوال الشارحة تعريف الشيء بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلى من
العلم بكونها جامعة للمتجانسات ومفرقة للمختلفات وبكونها للتخلخل الذي من باب الكيف والتكاثف الذي من باب الوضع فان كل احد يعرف
بل الحيوان المقتضي حسه يفرق بين الحار والبارد ويميّز بين الحرارة وغيرها واما الافعال التي ذكرتموها للحرارة فانا لا نعلم حصولها عقيب
ملاقاتها للاجسام الا بعد الفحص التام في استقراء احوالها وتتبع جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم بان كل حار يحصل عقيب
ملاقاتها هذه الآثار ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع باستناد تلك الآثار الى الكيفية القائمة بجسم النار فلا يبعد القدح في تاثير
المختار وبيان انه لا يجوز ان يكون حصول هذه الآثار عقيب ملاقاة النار لان الفاعل المختار اجرى العادة بخلق تلك الآثار عقيب ملاقاتها وعلوم
ان اثبات كل واحد من هذه المراتب يستدعي بحثاً دقيقاً ونظراً طويلاً فكيف يجوز ان يجعل ما يعرف به حقيقة الحرارة التي يدركها كل احد بالحس سليم
يدركها ويميّز بينها وبين كل ما عداها واما الطعوم والروائح فلم يعرّفها وان ذكر ان لكل واحد منها اثراً خاصاً اعتقد وبسبب ذلك ان حقائق
الطعوم والروائح غير معلومة لهم وهذا خطأ بل التحقيق في هذا الباب ان يقال لا شك ان التعريف يستدعي كون المعرف مجهولاً والمعرف
معلوماً ولا يجب ان يكون العلم بكل شيء مستفاداً من العلم بشيء آخر والا لزم الدور او التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى تصورات بيّنة فطرية ١٤٥
غنية عن الاكتساب واولى الاشياء بذلك ما يجده الانسان من نفسه كالمواردات ولشهوة وغضبه او يدركه بحواسه كمدركات الحواس الخمس
فان ماهية كل واحد من هذه الاشياء يكون متصورة لكل احد تصوراً فطرياً بيّناً ثم جاول تعريفها لا يمكن تعريفها الا بما هو اخفى منها او بانتسابها
والامران باطلان فعلمنا ان التعريفات التي ذكروها للحرارة والبرودة وغيرهما تعريفات باطلة بل ذكرهم لهذه الآثار للحرارة والبرودة افادهم
زيادة معرفة بماهيتها ولا عجزهم عن ذكر الآثار الخاصة بالطعوم والروائح يمنعهم من الاحاطة بحقائقها فهذا هو التحقيق في هذا الباب
واما اللذع والتخدير فاعلم ان اللذع منسوب الى الحرارة والتخدير الى البرودة وذكر في القانون ان اللذع هو الذي لا يحققه بنادحل الطبع
يحدث في الاتصال تفرقاً كبير العدد متقاوت الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده بل يحس بالجملة كالوجع الواحد وذكر في المحدد
انه البارد الذي يبلغ من تبريده للعضو الى ان يصير جوهر الروح الحاملة للقوة الحسية والحركة بارداً او مزاجه غليظاً في جوهره فلا يستعملها
القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية فهذا شرح ما افرز من القوى الفعلية واما القوى الانفعالية
فمنها الرطوبة وذكر في الشفاء انها في المشهور عبارة عن البلة اي كون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهو باطل فان الجسم لو كان رطباً لكان اشد
التصاقاً بالغير فان الماء الصافي وجد اذا غمس الاصبع فيه فقط كان الملتصق منه بالاصبع اقل مما يلتصق من الماء الكدر الصافي او الدهن او العسل

قبول

فعلمنا ان الالتصاق ليس من خاصية الرطوبة ولما بطل هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها
فيكون رسمها انها الكيفية التي بها يكون الاجسام سهلة القبول للاشكال الغريبة سهلة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي تكون بها الجسم ١٤٦
عسر القبول للاشكال الغريبة وعسر الترك بعد قبوله لها ولقائل ان يقول الاصطلاح على ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون
الجسم سهل القبول للاشكال اولى من الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير اشكال لانه امر لفظي لان هذين الامرين اعني سهولة قبول
الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير امران متغايران في ماهيتهما ولا ينكر هذا التغاير اصلا فلا يبقى ههنا الا النزاع في اطلاق لفظ
الرطوبة على واحد منهما وذلك ابعد فائدة علمية بل الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاده الاستمساك عن التشتت
ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة الا ترى ان الهواء اذا اختلط بالتراب اليابس لم يفده استمساكا وايضا اتفقوا
على ان النار يابسة مع اتفاقهم على انها الطف الاجسام وارقها قواما فان الجمود والتكاثف خاصية البارد والسيلان خاصية الحار
فلما اتفقوا على يبوسة النار مع اتفاقهم على رقة قوامها وسهولة قبولها للاشكال الغريبة علمنا انه لا يجوز ان يكون الرطوبة عبارة عن ذلك
واما الحجة التي ذكروها فهي ضعيفة جدا لانا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق
بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست كما هي في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء
في القدح في هذه الحجة ثم عليك بسائر كتبنا ان كنت في الاسهاب راغبا بل الواجب ان يجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي
بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الالتصاق بالغير عسر الانفصال عنه فان قيل السم ... ان الكيفيات الجسمية
تعريفها بالاقوال الشارحة وهذا الجنس التعريف للرطوبة واليبوسة وابطال الاقوال الباطلة فيهما ... ١٤٧
الالتصاق والانفصال معلوم بالضرورة وان النزاع ههنا انما يقع في التسمية بالرطوبة ... واما اللزوجة والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان له نظام وتغير بحيث
او ما يجري مجراه فلنا له انه لين وهذا له ... الحركة الكاملة فيه وثانيها ... لانقطعه فيه وثالثها انها استعداد القبول ذلك
الانغماز وليس اللين انه القبول الخير ولكن الصلب هو الذي لا ينطاق لا ينغمز ... لا بعدم الانغماز وثانيها انها المقاومة وثالثها ... وثانيها ان الشكل ...
ليس صلابة اضافة الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه بل الصلابة عبارة عن الاستعداد الشديد
نحو الا انفعال ... حاصل الكلام ان اللين عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الخاص والصلابة هي الكيفية التي بها يكون
الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الخاص وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فعلى هذا يلزم ان لا يبقى
الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب واما على ما ذكرناه فالفرق بين الامرين ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فاعلم ان اللزوجة كيفية
حاصلة بالمزاج فان اللزج هو الذي يكون سهل الالتصاق عسر الانفصال وهو مؤلف من رطب ويابس شديد الامتزاج فسهولة الالتصاقه
من الرطب وعسر الانفصال من اليابس واما الهش فهو الذي يكون عسر الالتصاق وسهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب
فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة وانما انها انما اذا جعل بعض هذه القوى محركة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان
تفاعل الحار والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس لم يثبت بالبرهان ولاشك ان البرد يفيد التكثيف واليبس ولا يفعله فوق ١٤٨

واللطافة واذا الحرارة والبرودة كل واحد منهما فاعل في الاخرى وقد علمنا ان ليس فيها ايضا في الرطوبة واليبوسة اما الرطوبة واليبوسة فليس
كل واحدة منهما تفعل في الاخرى لانهما ايضا تتأثران في الحرارة والبرودة فلا جرم قبل الحرارة والبرودة فاعلتان والرطوبة واليبوسة
منفعلتان واما التذع والتخدير فقد عرفت انتسابهما الى الحرارة والبرودة واما الطعوم والروائح فلا شك في تأثيرهما في آلتي الشم والذوق
واما اللزوجة فلانها معدة نحو الالتصاق والهشاشة معدة نحو الانفصال فلذلك كانتا من الانفعاليات واما اللين فلا شك في كونه انفعاليا
بقي الصلابة فانها لا تعد للانفعال بل تعد للا انفعال فلما ذكرهما في القوى المعدة للانفعال ولعله انما اوردها ههنا لما بينها وبين
اللين من المناسبة وخامسها ان القوى الاولية للبسائط التي لاجلها يجري بينها التفاعل وتحصل المركبات ما هي فقلنا ان المتولدات
لا تحصل من اجتماع تلك البسائط الا عند تفاعلها فيجب ان يكون في كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية ثم دل الاستقراء على خلو
البسائط عن جميع القوى الفعلية والانفعالية الا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فعلمنا ان هذه هي الكيفيات الفعلية والانفعالية
الاولية للاركان واذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح المتن اما قوله الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مبدأ نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة
واللذع والتخدير ومثل الطعوم والروائح وقوى مبدأ نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة فاعلم انك قد عرفت معنى القوة او لا ومعنى القوة المبدأ نحو الفعل او الانفعال ثانيا وحقائق هذه القوى ثالثا وانه
١٤٩ لم جعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا رابعا وانما قال الاجسام التي قبلنا احترازا عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الصفات
وانما خص اللذع والتخدير بالذكر من بين انواع الحرارة والبرودة لان ظهور افعالهما في الحيوانات هذا الانفعال وانما خص الطعوم والروائح
بالذكر مع ان الالوان والاصوات ايضا مؤثرة في آلتي البصر والسمع لان تأثيرهما ولذع الاسنان اظهر واما قوله ثم اذا فتشنا وجدنا التي تتحل
وجدناها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد
فمعناه ان الاستقراء دل على ان الاجسام تعرى عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وهي التي تحس من الفاتر
وهي تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار ويجب ان يعلم ان مراده بالقوى الفعالة القوى الفعالة العرضية ولا يلزم من ذلك
جواز خلو الجسم عن الصور النوعية اعني النارية التي هي سبب الحرارة واليبوسة والمائية التي هي سبب الرطوبة والبرودة واما قوله لانا نجد
مثلا انك تجد في الماء فيما اذا اعتبرنا ان جسما يوجد عن الجسمية مثلا لا طعم ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم ونجد منها الى الحرارة
والبرودة مثل اللذع والتخدير فاعلم ان المراد منه بيان الاستقراء الذي ادعاه اولا وهو بين غني عن الشرح واما قوله وكذلك الحال في الهيئات
المتقدم للانفعال الى آخره فاعلم انه لما تكلم في الكيفيات الفعلية اراد ان يتكلم في الكيفيات الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع خلو الاجسام
التي في عالمنا عن الرطوبة واليبوسة على التفسير الذي فسرهما به لان الاجسام التي عندنا لا تخلو اما ان تقبل للاشكال الغريبة اصلا
وهي الحال فهي لا تكون رطبة ولا يابسة فقد تعرى عنها جسم او يكون منتسبة الى الرطوبة واليبوسة مثل اللين والصلابة واللزوجة
١٥٠ والهشاشة وقد عرفت كيفية انتسابها الى الرطوبة واليبوسة

تنبيه

والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض والهواء بالقياس الى الماء لطيف

يشتبه به الماء اذا سخن ولطف والارض اذا طبخت وطباعها لم يسخن بعلة برد فان واذا جمدت النار وفارقتها
سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق وهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك
تستقر النار حيث تستقر فيه الهوا ولا الماء حيث تستقر فيه الهوا ولا الهوا حيث يستقر فيه الماء وذلك في الاطراف ظاهر

الشرح

لما بين ان القوى الاولية العرضية التي بها يحصل التفاعل بين الاركان الاربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بعد ذلك في بيان
الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في السيلان هو الهوا
والبالغ في الجمود هو الارض واعلم انك قد عرفت في المنطق انه اذا قيل الانسان هو الناطق اقتضى ذلك كون المحمول مساويا للموضوع
اي لا يكون اعم منه ولا اخص واذا كان كذلك كان قوله البالغ في الحرارة هو النار وكذلك سائر القضايا يقتضي ان يكون محمول كل واحد منها
مساويا للموضوع واذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا في بعض هذه القضايا ونحن نشير الى ذلك انشا تخفيفا ونحيل الاستقصا
على المباحث المشرقية والملخص اما في القضية الاولى فقد حكى الشيخ في الشفاء عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون ان النار البسيطة
لا توجد في غاية الحرارة ثم احتج على فساد ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زائلة وجب ان تحصل
السخونة على ابلغ الوجوه واما في القضية الثانية وهي ان البالغ في البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم ان الارض
ابرد منه لان الكثافة لازمة للبرودة واللطافة لازمة للحرارة فلما كانت الارض اكثف وجب ان تكون ابرد وانما يكون الاحساس ببرد الماء اشد ١٥١
من الاحساس ببرد الارض لان الماء اللطيف يصل الى مسام الاعضاء والارض لكثافتها لا تصل ولذلك قال ان النحاس المذاب اقل سخونة في نفسه
من النار البسيطة وان كان ذلك تاثيرها في الحس فان من ادخل يده في النار بسرعة لا تحترق يده ومن ادخلها في النحاس المذاب ابدا ان تحترق
والسبب فيما ذكرنا ان النار للطافتها تسرع انفصالها عن اليد والنحاس المذاب لكثافته يبطؤ انفصاله عن اليد فلا جرم يكون احساس
حرارة النحاس اقوى من الاحساس بحرارة النار واما القضية الثالثة وهي ان البالغ في السيلان هو الهوا ففيه بحث لانه ان كان
المراد من السيلان كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عنه فهو هذا هو البلة ومعلوم بالضرورة ان الهوا ليس كذلك
وان كان المراد من السيلان كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة ويتركها بسهولة فهذا هو اللطافة ورقة القوام وعندنا النار اولى
بذلك فانا نرى ان الشي كلما كان اسخن كان الطف وارق قواما ونرى ان الهوا كلما ازدادت سخونته ازدادت رقته ونرى ان النار التي
عندنا في غاية اللطافة والرقة فنرى في ظنوننا انه كلما كان الشي اسخن كان الطف وذلك يقتضي ان تكون النار الطف الاجرام واسهلها
قبولا للاشكال وتركها ثم هب ان هذا الوجه الذي ذكرناه لا يدل على ان النار الطف لكن لا نزاع في ان الطبع لا يتشكل بشكل الحاوي ولا بد
من دليل على ان الهوا اسهل قبولا لذلك والتصاقا فانا ان فسرنا الرطوبة بالبلة كان الرطب من العناصر الاربعة واحد وهو الماء
والثلثة الباقية تكون يابسة وان فسرناها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر الاربعة ثلثة وهي الماء والهوا والنار
واليابس واحد وهو الارض واما القضية الرابعة وهي ان البالغ في الجمود هو الارض فذلك مما لا نزاع فيها اصلا بقي ههنا بحث وهو ١٥٢
ان الشيخ لما صرح بحرارة النار وبرودة الماء بانهما حصلا بطبعهما حيث قال البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة

بطبعه هو الماء ولم يصرح بذلك في سيلان الهوا وجمود الارض والثاني انه لم يبدا بالحرارة وثنى بالبرودة وثلث بالرطوبة وربع باليبوسة
فنقول اما الاول فذلك لانه لم يشتبه على احد ان الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التي هي للعناصر الاربعة ولكن
اكثر المتقدمين ذهبوا الى ان طبيعة النار هي الحرارة وطبيعة الماء البرودة وان اشتباه الكيفيات الفعالة بالطبيعة الفعالة اكثر
من اشتباه الكيفيات المنفعلة بها فلما وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعليتين ولم يقع في الكيفيتين المنفعليتين لا جرم انه لما ذكر
الكيفيتين الفاعليتين ذكر انهما تصدران عن طبع الشي تنبيها على كونهما مغايرتين للطبيعتين استغنى عن ذلك ونبه ايضا على الحجة
التي عول عليها في ان حرارة النار ليست هي نفس الصورة وهي ان الحرارة قابلة للاشتداد والضعف وما كان كذلك لا يكون صورة
فنبه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة لانه انما يصدق ان هذا الشي بالغ في الحرارة اذا كانت الحرارة قابلة للاشتداد
والضعف واما في الكيفيتين المنفعلتين فلما لم يقع هذا الاشتباه لا جرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة واما الثاني
فلان الكيفية الفاعلة اشرف من المنفعلة والحرارة اشرف من البرودة لكونها مناسبة للحيوة وكون البرودة منافية لها فبدا بالحرارة
وثنى بالبرودة ثم قدم الرطوبة على اليبوسة لان الرطوبة عدو الحرارة وحافظ لها فكان اشرف من اليبوسة واما قوله والهوا بالقياس
١٥٣ الى الماء حار لطيف يشتبه به الماء اذا سخن ولطف واعلم ان كل واحد من العناصر الاربعة له كيفيتين وكل واحد منهما كان احدى كيفيتيه
قوية والاخرى غير قوية فلما ذكر ما لكل واحد من الكيفيات القوية شرع بعد ذلك في ذكر ما لكل واحد منها من الكيفيات الضعيفة فبدا
بالهوا وزعم انه بالقياس الى الماء حار اي له كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة وقد ذكرنا ان الوسط بين الحار والبارد هو الذي
يسخن بالقياس الى الماء اي يسخن بالقياس الى الماء الذي هو بارد ثم نبه بعد الدعوى على دليل صحتها وهو قوله يشتبه به الماء اذا
سخن ولطف وجه الاستدلال ان الماء اذا سخن ولطف بالسخونة والمغلي بالنار اجزاء صغيرة هوائية مختلطة باجزاء صغيرة مائية فلما
كانت سخونة الماء مقتضية لتسخينه وقد تبين ان البخار اجزاؤه هوائية تدل على ان سخونة الماء سبب لانقلابه هوا فلولا ان السخونة
امر طبيعي للهوا والا لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هوا وهذا الوجه اقناعي واما قوله والارض اذا طبخت وطباعها فلم تسخن
بعلة برد فاعلم ان المراد منه اثبات برودة الارض واستدل عليه بانه متى لم تسخن بعلة من خارج مثل مسامتة الشمس وسائر الكواكب
فانها ترد الى برودتها وذلك يدل على ان البرودة طبيعة لها واما قوله اذا جمدت النار وفارقتها سخونتها فاعلم ان المراد منه اثبات يبوسة النار
واستدل عليه بان النار متى زالت السخونة عنها حدثت منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق مثل ما ذكر في الشفاء
من قطعة من حديد من السحاب الى الارض ومن سقوط اجسام نحاسية شبيهة بالنصل ولقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة
جدا لان لقائل ان يقول لم قلتم ان تلك الاجسام انما حدثت بتجرد زوال الحرارة عن النار ولم لا يجوز ان يقال ان جوهرها كان لا لان اجسام ما
بخارية دخانية تصاعدت لكثرة حركتها قريبة الشبه من الجبر والادخنة التي تتكون الحديد منها ثم انعقدت الحرارة الا بشر
١٥٤ انطبخ البعض بالبعض وتولد منها الحديد ولا بد لكم من هذا الذي قلناه لان المتقذف تارة يكون حجرا وتارة يكون حديدا وتارة يكون
حجرا ولو كان تولدها بمجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلف هذه المتولدات واعلم انه لم يبرهن لكون الماء رطبا لانه لا خفى في العلم بذلك

الى البيان وقد بقي ههنا انه لماذا بدأ في هذا النمط من البحث بالهواء ثم بالارض ثم بالنار فنقول لانه اثبت الحرارة في الهواء والبرودة
في الارض واليبوسة في النار وقد ذكرنا انه لا بد من الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلا جرم بدأ بالهواء ثم بالارض ثم بالنار ولان المطلوب
اثبات يبوستها واما قوله وهذه الاربع مختلفة الصور فاعلم انه لما بين ان كل واحد من هذه الاجسام مخصوص بكيفيتين من الكيفيات
الاربع المذكورة بين انه لا يشاكل بعضها لبعض مخالفة بالاعراض فقط بل وبالصور المقومة واحتج عليه بان كل واحد من
الاجرام فان النار لا يقف في حيز الهواء بل يصعد والهواء لا يستقر في حيز الماء فان الزق المنفوخ اذا جعل تحت الماء قسرا احس بانه
من الدافع الى فوق علم بذلك غيرهم وتوقف الماء والارض في حيز الماء والهواء الطبيعي هما وقوله وذلك في الاطراف اطرافه فلان الميل المنبعث
يشتد عنه القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه الطبيعي اذا عاد اليه واذا قرب وصوله الى طرف مكانه الطبيعي
اشتد ميله اليه وميله عن المكان الغريب واذا ثبت ان كل واحد منها نزاع عن مكان الآخر وجب ان يكون كل واحد منهما مباينا بالطبع
للآخر وان الكائن المكان الواحد بعلائها اجسام ومنافر المثل وانه محال واعلم ان هذا الفصل نبه على ان الفرق بين الحال المقوم
والحال الغير المقوم والكلام فيه قد مر **المسئلة الثانية** في سبب ترتيب العناصر الاربعة فصل واحد
تنبيه من ظن ان الهواء يطفو في الماء لضغط ثقل الماء اياه بحيث يحصل منفذا له لا بالطبع لكنه ان لا تكون اقوى
حركة واسرع طفوا والقسري يكون اشد من هذا وكذلك في الجهات الاخر **التفسير** المحصلون من الحكماء اتفقوا على ان ١٥٥
الارض في المركز ويحيط بالارض الماء ويحيط بالماء الهواء ويحيط بالهواء النار ويحيط بالنار الفلك ثم الاقدمون من الحكماء زعموا ان هذا
الترتيب طبيعي لهذه الاجسام ومنهم من زعم ان الاجسام كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل اسبق ليعوق وصل الاسبق اليه يطوف
الاخف عليه فهذا هو السبب في هرب بعضها عن حيز البعض وربما امكن جعل هذا المذهب [illegible] على الكلام المقيم على هذا
الفصل فان على هذا التقدير لا يلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفي في ذلك مجرد اختلافها في الثقل والخفة فلما
احتج الشيخ بهرب بعضها عن حيز البعض على اختلافها في الصور المقومة احتاج في تقرير تلك الحجة الى ابطال هذا المذهب فاستدل
عليه بان قال الاجسام كلما كانت اعظم كان ميلها الى احيازها الطبيعية اقوى وكلما كان كذلك كان نفوذها للميل القسري اضعف
لما بينا ان الميل الطبيعي عائق عن القسري والشيء كلما كان العائق عنه اقوى كان وجوده اضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفو
الهواء على الماء قسريا لكان كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء ابطأ لكن التالي باطل بالحس فانه كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء اسرع
فعلمنا ان ذلك الطفو طبيعي لا قسري وبطل المذهب الذي ذكروه واما قوله وكذلك في الجهات الاخر يعني في سائر انواع الحركة
المسئلة الثالثة في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة فصل واحد **تنبيه**
قد يعود الماء بالجمد مركبا بردا من الهواء كما في الطست المدفون الى موضع ساكن يكون له سيلان في موضع الرشح ولا يكون عن الجار
وهو الطف واقبل للرشح من هواه هوا استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجعله سحابا لم يتشكل بها من ١٥٦
موضع آخر بل انعقد عن ذلك متصعدا ثم ترى ذلك السحاب يهبط الجمام تنضح ثم يعود وقد يخلق النار لنغالطه عن غبار

١٠٦

وقد يحلل الاجساد الصلبة الحجرية باسباب لا يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يحلها بمياه حادة تستر [illegible] فهذه الاربعة قابلة
للتحلل بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة **الشرح** المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعة والاستدلال
بذلك على ان لها هيولى مشتركة واعلم ان العناصر الاربعة لما كانت اربعة فحصل منها اثنا عشر نوعا من الكون والفساد وهي هذه
صيرورة الارض ماء او هواء او نارا وصيرورة الماء ارضا او هواء او نارا وصيرورة الهواء ارضا او ماء او نارا وصيرورة النار
ارضا او ماء او هواء وليس يجب ان يتكلف على ان ستة منها متكررة لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء ارضا ولا يلزم ايضا من صحة
احدهما صحة الآخر الا بالبرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على اربعة اولها انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء نارا
وثالثها انقلاب الارض ماء ورابعها انقلاب الماء ارضا واعلم انه متى صحت اقسام الثلثة الاول فقد صح جميع الاقسام لانه اذا ثبت
انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هواء ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى الهواء
فهيولى الارض مثل هيولى الماء وهيولى الماء مثل هيولى الهواء وجب ان يكون مادة الهيولى للهواء لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت
انقلاب الهواء نارا ثبت ان هيولاهما مثل الهيولى الكل بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلثة كافية في ان للعناصر
١٥٧ الاربعة هيولى مشتركة واذا ثبت ذلك ثبت سائر الاقسام ضرورة ان ما صح على الشيء يصح على مثله هي ههنا ابحاث ثلثة
احدها ان الاقسام الثلثة لما كانت كافية في اثبات المطلوب فلماذا اورد الشيخ قسما رابعا فانه بين انقلاب الارض ماء والماء
ارضا مع ان المطلوب يحصل بذكر كل واحد منهما وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وافية بالمطلوب الا انه لو بين انقلاب النار هواء
والماء هواء او الارض نارا لحصل المطلوب فلماذا اختار الشيخ في اثبات هذا المطلوب الاقسام التي ذكرها دون غيرها وثالثها
انه لماذا بدأ ببيان انقلاب الهواء ماء وثنى بانقلاب الهواء نارا وثلث بانقلاب الارض ماء وربع بانقلاب الماء ارضا فما فائدة هذا الترتيب
فالجواب عن الاول ان الاقسام الثلثة الاول اوردها الشيخ في الفصل الاول واما القسم الرابع فانما اورده في الفصل الاول الا انه
انه جعل كل واحد من الاقسام الثلثة اصلا مستقلا بنفسه ففي الاول قد يرد الماء بالجمد الى آخره وفي الثاني قال وقد يخلق النار انقلابا
وفي الثالث قال قد يحلل الاجساد الصلبة واما في الرابع فلم يقل قد يجعل بمياه حارة بل لما ذكر انحلال الاجساد الصلبة عطف عليه
القسم الرابع فقال كما قد يحلها بمياه حارة وهذا منه تنبيه على انه انما ذكر الرابع لما بينه وبين الثالث من التعلق وان كان لا حاجة اليه
في تقرير المقصود واما الثاني فجوابه ان الاقسام الاخر وان كانت تفيد المطلوب الا ان فيها ما يتعسر اثباته مثل انقلاب الهواء ارضا وانقلاب
الارض نارا ومنها ما لا يمكن اثباته ظاهر لحيلنا بخلاف الاقسام التي ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الماء ينقلب هواء بالسخونة الا انه ليس
يشتهر ان الهواء ينقلب ماء ولذلك يشتهر ان النار عند الانطفاء ينقلب هواء وليس يشتهر ان الهواء ينقلب نارا فلو لم يبين الشيخ اثبات
١٥٨ المطلوب بهذه الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل اذا اثبته من الاقسام التي افرد بها [illegible] الا انه قيل بذلك يطول الاجزاء
فلذلك لما صح المطلوب بهذه الاقسام استغنى عن هذا التطويل واما الثالث فنقول انه لما اراد بيان صحة انقلاب الهواء ماء الذي هو اخفى
[illegible] من التعليم ان يبدأ بالاسهل ويترقى الى الاصعب والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة المائية هو زوال الحرارة [illegible] بسبب

في زوال الصورة الهوائية الى الصورة النارية هو زوال الرطوبة ولما كان زوال الحرارة عن الهواء اسهل واقرب الى الافهام من زوال الرطوبة
عنه لاجرم كان تصور انقلابه ماء اسهل من تصور انقلابه نارا فلهذا قدمه عليه ولما انقلاب الارض ماء فهو اصعب بالتصور فلهذا اخره ثم
شبهه بانقلاب الماء ارضا لان ذلك قد شاهده بعض الناس فشبهه به ازالة للاستبعاد ويجب ان نعلم ان الكلام في امثال هذه الامور
اقناعي ضعيف جدا ولولا انني التزمت استخراج الفوائد من الفاظ هذا الكتاب بعينها المقادة على وفق من هذا الكتاب على ما لم اتفق عليه احد
ممن سبقني واني ما اقدمت الى الاعراض خرافاتها لما كنت اجوز تضييع زماني في مثل هذه الكلمات ولنرجع الى المقصود فنقول
هذا الفصل مشتمل على اربعة مباحث البحث الاول في انقلاب الهواء ماء واعتمد الشيخ في اثبات ذلك هاهنا على وجهين الاول
كل واحد منهما على اصل الرجوع الموقن ان الاناء الفضي او النحاسي او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى برد جدا فانه يجتمع على
اطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لا تخلو اما ان يقال ان الاجزاء المائية كانت مبثوثة في الهواء الذي يليها الا انها لصغرها وحر حرارة الهواء
لها ما كانت تتمكن من ان تخرق اتصال الهواء وتنزل وتجتمع على اطراف الكوز فلما برد الاناء بالجمد برد ايضا حتى برد الهواء القريب منه جدا
قد ازال السخونة عن تلك الاجزاء الصغيرة المبثوثة في الهواء فثقلت ونزلت واتصلت واجتمعت على الكوز بسبب ذلك قطرات وهذا هو
السبب الذي ذكره صاحب المعتبر او يقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الترشح مما في داخله او يقال ان الهواء انقلب ماء ووجه ١٥٩
الحصر ان هذه القطرات المائية اما ان يقال انها كانت ماء قبل اجتماعها على طرف الكوز او ما كانت كذلك فان كانت ماء فاما ان يقال انها
من الماء الذي في الكوز وهو الذي يكون على سبيل الترشح او من الاجزاء التي في خارج الكوز واذا عرفت الحصر فنقول القسم الاول باطل
لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة اخرى ولو كان السبب ما قالوه لما كان الامر كذلك لان في المرة الاولى لما برد الهواء المحيط
بالكوز وبردت جملة الاجزاء المائية المبثوثة فيه ونزلت على طرف الكوز فحينئذ لم يبق في الهواء المحيط بالكوز شيء من الاجزاء المائية
واذا كان كذلك وجب ان لا تجتمع القطرات كرة اخرى لكنا نرى انا كلما ازلنا تلك القطرات اجتمعت مرة اخرى وهو المعنى بقول الشيخ
كلما انقطع منه فعلم فساد هذا القسم واما الترشح فهو ايضا باطل اما اولا فلان الماء الحار الطف فيكون اقبل للرشح لكن الامر
المذكور لا يحصل عن الماء الحار واما ثانيا فلان هذه القطرات ربما اجتمعت على موضع من الكوز فوق الموضع الذي ماسه الجمد والرشح
انما يكون في الموضع المجاور للمترشح واما ثالثا فلان ذلك الجمد يجب ان لا يتحلل منه شيء مع انه يجتمع تلك القطرات بل ربما كان
الجمد ابعد عن التحلل كان المعنى المذكور اتم وانما قال الشيخ وليس لا يكون الا في موضع الرشح ولم يقل ولا يكون في موضع الرشح
لان المقصود ليس هذا الامر لا يحصل من الرشح بل بيان ان هذا الامر لا يحصل من الرشح ولما بطل القسمان ثبت القسم الثالث
وهو انه استحال ماء فان قيل اذا كان برودة الاناء تقلب الهواء ماء فلماذا لم ينقلب الهواء المحيط به بالكلية ماء ثم اذا انقلب الهواء
ماء لا بد وان يسيل ذلك الماء لخفته فيجذب اليه هواء اخر لاستحالة الخلاء فينقلب ذلك ايضا ماء حتى ينحل الى سيل عظيم بسبب
برودة الكوز تقلب الهواء ماء فنقول يحتمل ان يكون السبب فيه ان الماء الطف من الاناء فيكون تسخنه عن الهواء الحار اسهل من تسخن ١٦٠
الاناء فاذا كان كذلك فالاناء اذا برد ولحاله الهواء الملاصق به فالتصق ذلك الماء بالاناء يسخن عن الهواء بسبب وصول سخونة الهواء الى الاناء

فلاجرم لم ينقلب الهواء ماء ولهذا السبب متى ازلنا القطرة الملتصقة بالاناء عنه حصلت عليه قطرات اخر ولقائل ان يقول
نحن نعلم بالضرورة ان برد الهواء المحيط المطيف بالآنية بسبب برودة الآنية ليس اعظم من برد الهواء المحيط بالارض حال ما في صميم
الشتاء من برودة الهواء في الموضعين اللذين تحت قطبي العالم في الوقت الذي يكون الشمس غائبة عنهم ستة اشهر فلو كان برد الهواء المحيط
بالاناء المذكور يقتضي انقلابه ماء لكان برد الهواء في الصورتين المذكورتين اولى بان تقتضي انقلابه ماء ثم اذا انقلب ذلك ماء عاد برودة ذلك
الماء على برودة الهواء المحيط به فيزداد ذلك الهواء بردا فيكون انقلابه الى المائية اولى وعلى هذا الترتيب لزم ان ينقلب كل الهواء الذي
هناك ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان برد الهواء لا يقتضي انقلابه ماء فبطل ما ذكره الحجة الثانية انه قد يكون بجو في الجبال
الشامخة هواء صاف فينقلب ذلك الهواء سحابا ماطرا او سحابا ثجاجا الضرب بالكسر وكذا ضرب بالثاني واعلم ان هذه الحجة بحسب الشيخ
على نفسه انه شاهد الهواء الصافي صفاء ما يكون وبالجملة على ما يكون في الشتاء من الصفا ينعقد دفعة من غير ان يصعد اليه او
ضباب يساق نحوه ويصير سحابا ويلقى الارض ويثلج عليه ثلجا كثيرا مقدار رمية في يبس فيصير الهواء صافيا لحظة ثم ينعقد
١٦١ مرة اخرى ويلزم من هذا القول حتى انه ينتقض من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم لو سال الجم واديا وليس ذلك لانه من
قد استحال ثلجا وماء ولقائل ان يقول الاعتراض المذكور على الحجة الاولى لازم هاهنا مع مزيد اعتراض اخر لصاحب المعتبر
فقال يحتمل ان الاجزاء المتصعدة المتفرقة الى الجو البارد لما عرض لها بردها من صفا المحيط الى صنعي الموثر فاجتمعت وصارت
سحابا او ثلجا ولو ان ذلك بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء اولى لان البرودة تزيد بسبب الثلج
ولان يوم التهويج المطر ابرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو الا بحيث قوي يتجدد شيء في الهواء ولما لم يكن كذلك بطل ما قاله صاحب المعتبر
الثاني في انقلاب الهواء نارا والدليل عليه ما ذكره من انه قد يخلق النار بالنفاخات من غير نار وكيفيته ذلك ان الشراد الحر عليه النفخ
الهواء ولم تزل ان يخرج ويدخل فاه عن قرب يستحيل ما فيه نارا البحث الثالث في انقلاب الارض ماء والدليل عليه ما ذكره من
انه قد تحل اجسادا صلبة حجرية فيجعلها سيالة وكيفية ذلك انا شاهدنا ان الملح تصلبه السخونة ثم اذا وضع في موضع ندي انحل من الرحل البعض
الاجساد الصلبة فلينقلب طبيعته الى المائية مثل السحق بالنوشادر ومثله حجارة قال صاحب الاكسير في الحل يجعل الاشياء مياها والتراب ماء فانه
يحصل من مجموعها الملح الذي يحل في الرطوبة الكلية فهنالك قد صار التراب ماء البحث الرابع في انقلاب الماء ارضا والدليل عليه اما اولا فلانه ادعى
انقلاب الارض طبيعة انقلاب الماء ارضا على ما مر تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد مياه تحجرت في ينابيعها فانعقدت هناك احجارا بخصوصه وقال الامام الاولى
جنبية على مقولات محسوسة من احسنها او لم يجدها لكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها في صحتها المسئلة عنها ان كان طولها واعتراض
١٦٢ اصحابنا عليه سوال الحجر فقال الستم تجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية فلم لا تجوزون ان يقال ان الماء اذا صار حجرا فليس ١٦٣
ذلك لان صورته المائية قد زالت بل ان بقيت من البلة والبرودة قد زالت وان كانت الصورة المائية باقية ولهذا القول فسال الى اشياء
التي ذكرها ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد ثم نقول اذا ثبت هذه المسائل الاربع ثبت ان العناصر قابلة لان يصير
كل واحد منها بصورة الاخر فيجب ان يكون لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره   وبالله العصمة والعون والتوفيق

لا تنبني انحل كله ماء
ولا كان النوشادر
بان الحجر يجعله حلا

المسئلة الرابعة في ان الاسطقسات والاركان بحسب آراء الاربعة المذكورة فصل واحد

اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهوا وثقيل ليس بمطلق كالماء وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه **التفسير**

لما تكلم في صفات هذه الاجسام الاربعة اراد ان يبين انها هي الاصول للكون والفساد الموجودين في عالمنا هذا وانها هي الاركان
الاول واعلم ان اعتبار كونها اركانا غير اعتبار كونها اصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جزء ذاتي للعالم والاصل
للكون والفساد هو الذي يكون مجردا لهما فكون هذه الاربعة اركانا امر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها اصولا للكون والفساد
امر لا يعرض لها الا بالنسبة الى الكون والفساد واحد الاعتبارين غير الثاني ثم ان الشيخ بين اولا في هذا الفصل
انها هي الاركان لعالمنا هذا وثانيا انها هي الاصول للكائنات الفاسدات وانما قدم الاول على الثاني لان اعتبار كون كل واحد منها
جزء من اجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها بالنسبة الى كل العالم وكون كل واحد منها اصلا للكون والفساد حالة بالنسبة
الى امر غير طبيعي له والامر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها اركانا اقبل من كونها اصولا فلا جرم قدم بيان كونها اصولا فقال ١٦٣
انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله فبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار
وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهوا وثقيل ليس بمطلق كالماء وانما احتاج ههنا الى بيان امرين احدهما تفسير الثقيل والخفيف
المطلقين وغير المطلقين وثانيهما بيان ان هذه الاربعة يكفي ان تتم بها عدة الاجسام المستقيمة الحركة فانا متى بينا ذلك تبين انها
اركان عالمنا لبساطتها اما الاول فالثقيل المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لتحرك حتى يماس سطحه سطح الفلك واما الثقيل
الاضافي فانه يعتبر ذلك على وجهين احدهما هو الذي بطبعه يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين حيزي الحركة المستقيمة الى الوسط
لكنه لا يبلغه وقد يعرض له ان يتحرك عن الوسط مثل الماء فانه اذا حصل في حيز النار والهوا تحرك بطبعه الى الوسط ولم يبلغه
واذا حصل في حيز الارض بالحقيقة وهو الوسط تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها فلا جرم كان ثقل الماء اضافيا من هذا الوجه
وثانيهما ان الماء اذا قيس الى الارض نفسها وكانت الارض سابقة الى الوسط فتصير الماء عند الارض خفيفا فهو من جهة ثقيل بالاضافة
من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الاول الا انه مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه
يتخلف عنه واما ذلك فباعتبار انه لا بد من الوسط الحقيقي الذي يكون الارض بعينه واذا عرفت الثقيل الاضافي فقس عليه الخفيف
المضاف وانما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم يقل ثقيل مضاف واما اولا فلان القضية تصير منفصلة حقيقية العبارة
دون الثانية واما ثانيا فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان ثقل الماء اضافي لا يقتضي عند التحقيق كونه اضافيا ١٦٤
حاصله يرجع الى انه لا يتحرك بحقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء وتسميته بالثقل الاضافي من هذا الوجه يكون مجازا
واما تسميته بانه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة فلا جرم كانت هذه العبارة اولى وههنا بحث وهو ان القائل ان يقول

لا نسلم ان في الهوا ميلا صاعدا والا لكنا اذا بسطنا كفنا او وقفنا في الهوا وجدنا فيه مدافعة الى فوق كما انا اذا وضعناه
تحت حجر وجدنا فيه مدافعة الى السفل ولما لم نجد المدافعة الفوقانية علمنا ان الهوا ليس فيه ميل صاعد بيانه ان الشيخ بين انا
اذا اقلنا الهوا صاعدا عن مكانه الى مطلوبه ان يلتصق بسطح النار كما انا اذا اقلنا الارض هاوية بالطبع عن مكانها الى ما تطبع
تقتضي ان تطلب مركز ثقلها على مركز العالم وكما ان الارض ما لم تصر هذه الحالة كان الميل السفلي موجودا فيه بالفعل فكذلك الهوا
ما لم تصر الحالة المذكورة كان الميل الصاعد موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا في الهوا او وقفنا فيها كان الهوا الذي يحاذينا
غير واصل الى الامر الطبيعي له فوجب ان يكون الميل الصاعد حاصلا فيه بالفعل والميل محسوس فوجب ان يكون ذلك الميل محسوسا
واما بيان ان هذه الاجسام الاربعة يكفي فان يتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فلانك قد عرفت ان الجهة الحقيقية لا الفوق واما
السفل وتبين ان كل جسم يتحرك الى جهة فاما ان يكون مطلوبه الحصول في نفس تلك الجهة او القريب منها فاذا الاجسام المستقيمة الحركة لا
يمكن ان تزيد على هذه الاربعة فانها اما ان يكون طالبه لنفس الفوق او القريب منه او لنفس السفل او القريب منه وقد ثبت ان النار
١٦٥ طالبة لنفس الفوق فيمتنع ان يكون ههنا جسم آخر مخالف بالماهية للنار ويكون طالبا ايضا لنفس الفوق لما عرفت ان المكان الواحد
لا يستحق جسمان فاذا كانت الممكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام الاربعة تستحق واحدا منها وجب ان لا يكون ههنا جسم
آخر يكون ركنا من اركان هذا العالم وتبين ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا للعالم واما بيان انها كافية في ان يكون اصولا
للكون والفساد فهو قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه واعلم ان المراد
منه ان الاستقراء وتتبع احوال المركبات في حالتي تركبها وانحلالها يدل على تركبها من هذه الاربعة وانه لا يتعدى ان يكون جزء من هذه
الاربعة غالبا عليه واما بيان ذلك الاستقراء فهو الطريقة التي يذكرها الاطباء في كتبهم في بيان ان الاسطقسات
وهي مشهورة فلا حاجة لنا الى ذكرها ثم ههنا بحث في كون النار جزءا من المركبات وتقريره من وجهين احدهما وهو انا
نرى النار العظيمة تطفى عند وصول الماء والارض اليها والاجزاء الصغيرة النارية التي في اجزاء البدن التي هي مغمورة في الاجزاء
الارضية والمائية الغالبة اولى بان تطفى وثانيهما ان تلك الاجزاء النارية اما ان يقال انها نزلت عن كرة الاثير واختلطت بالمني
الذي منه يكون البدن او يقال انها تكونت هنالك اعني في المني والاول باطل لان نزولها عن كرة الاثير قسري فلا بد له من قاسر ويجب
ههنا قاسر يقتضي ذلك والثاني باطل لان انقلاب غير النار نارا انما يكون عند حصول ما يقوي الاستعداد لقبول الصورة النارية
ويضعف الاستعداد لقبول سائر الصور والجزء الذي يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول النارية اضعف
١٦٦ من استعداده لقبول غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل الماء اذا سمى الشيخ هذا الفصل بانه اشارة وتنبيه
فنقول لانه جمع فيه بين مطلوبين احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا لهذا العالم وهو برهاني وهو المراد من الاشارة
وان هذه الاربعة كافية في كونها اصولا للمركبات وهو استقرائي وهو المراد من التنبيه

المسئلة الخامسة

في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة فصل واحد

تنبيه هذه تختلط منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة

بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ولكل واحد من هذه صور مقومة ينبعث كيفياتها المحسوسة وربما
تقلبت الكيفية والخطاط الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او يختلف عليه الجمود والسيلان مع ما بقيته محفوظة وتلك
الصور مقومات الهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كابعة ما كانت لواحق فكذلك تعد الصور في الاعراض
وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة على تلك القوى الطبيعية الخفية واذا امتزجت لم تفسد قواها وانه فلا امتزاج
بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تستقر كيفيتها متوسطة توسطا ما في جميعها يتشابه
في اجزائها وهي المزاج ۞

النفس

قال الشارح رضي الله عنه وارضاه لما تكلم الشيخ على العناصر الاربعة ولواحقها اراد في هذا الفصل
ان يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات انما تخلق من هذه الاربعة لاجل امتزاجها التي لا يختلفا بل بشرط ان يكون لكل
واحد منها على نسبة مخصوصة وتكون لامتزاجاتها الواقعة على تلك النسب لعين كل واحد منها سببا لاستعداد المادة لقبول
خلقة معينة والخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل فان هذين الامرين اذا اتفقا لحصل هناك شيء واحد به يقال للشيء انه جسم الشيء او نبع
الذي يسأل المراد ههنا تلك الصورة النوعية والاجناس العالية للمركبات ثلثة المعدنيات والنبات والحيوان ثم ان المزاج كل واحد
عرضا وللطرفين افراط وتفريط متى جاوز ذلك الجنس ذلك الطرفين بطل ذلك المزاج وايضا المزاج كل نوع عرض وللطرفين افراط ١٦٧
وتفريط متى جاوزها النوع بطل ذلك المزاج وعرض النوع جزء من عرض مزاج الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع
جزء من عرض مزاج ذلك النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا القول في العضو وهذه الجملة هي تفسير قوله
هذه يخلق منها ما يخلق بامتزاج يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها
ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من انكر حدوث الاشياء بالمزاج فان انكساغورس واصحابه كانوا يقولون بالخلط
وينكرون المزاج ولا بد في هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ما ذكرها واما قوله ولكل واحد من هذه صور مقومة هي سبب لكيفياته
المحسوسة فالصورة النارية غير الحرارة واليبوسة والصورة المائية غير البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصور النوعية
قد مضى في النمط الاول وذكر ههنا ايضا على اثباتها دليلين الاول انه ثابت الكيفية المحسوسة مع ان الصور النوعية باقية
فان الماء قد يسخن ويزول البرد عنه وقد يجمد فيزول السيلان عنه مع انها هيئته محفوظة في الوقتين وهذه الحجة لا يمكن الاستدلال
بها على ان حرارة النار ليست صورتها النوعية فان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها حتى تمشي فيها هذه الحجة وكذلك الهوا
لا يبقى هوا بعد زوال السيلان عنه والارض لا يبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها الثاني الحجة العامة ان هذه الاعراض تقبل الاشتداد
والضعف ولا شيء من الصور يقبل الاشتداد والضعف اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان القدر المعتبر في النقوم ان زال
فقد بطل المقوم فلا يكون ذلك انتقاصا للمقوم بل بطلانا له وان لم يزل الزائل عما هو كذلك لم يكن الاشتداد الذي كان حاصلا في ذات ١٦٨
الفعل بل عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الازدياد واما بيان ان يقول القابل الذي يرتبه في ان الصور لا تقبل

الاستعداد والنقص والنقص قائم بعينه في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وان لم يزل في تلك الحالة امر بعينه
لم يحصل انتقاص وان زال فالذي يزال كان معتبرا في بعينه تلك الكيفية كان ذلك عدما للكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان
ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوالا لامر خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التي ذكروها
عامة ثم هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور
والاعراض فالصور مقومات للهيولى ومعنى المقوم قد تقدم في باب تعلق الهيولى بالصورة واما الاعراض فهي لواحق تلحق الشيء بعد تقومه
بالمحل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة لماهيته وقد ثبت فيما مضى ان حركاتها
الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان ان عنده استحالة ان يكون للشيء الواحد صور كثيرة مقومة
في درجة واحدة لا جرم نبه ههنا على كل هذه الاشكال فزعم انها باسرها تنبعث عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية واعلم ان القوة
الواحدة عندهم لا يصدر عنها اكثر من الواحد الا على الترتيب فها هنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تاثيرها في عرض واحد
ثم بواسطتها في عرض اخر وان كانت الصور كثيرة كانت ايضا منبنية على هذا التاويل فان قيل المقصود من هذا الفصل بيان
امر المزاج فلماذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لانه لو لا ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته
والا لاستحال المزاج بيانه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان يفعل كل واحد منهما في الاخر والا لكان اما ان يكون انفعال الحين ١٦٩
الاخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته مغلوبا يستحيل ان يصير غالبا فيستحيل ان ينفعل الغالب عنه والثاني
ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما معلول لصورة الاخر والعلة مع المعلول في الزمان فلو كان انكسار كل واحد منهما الاخر مع
انكسار الاخر به والكاسر موجود مع المنكسر لزم وجود سورة كل واحد منهما حال انكسار سورة كل واحد منهما وذلك محال ثبت
انه لو لم يكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح ان يجعل انكسار كيفية
كل واحد منهما معللا بالصورة المقومة التي للاخر فحينئذ يكون الكاسر حاصلا حين حصول الانكسار ولا يلزم منه محال ولما ثبت
ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته المحسوسة لا جرم اورد هذه المسئلة ههنا
واما قوله اذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج فاعلم ان بعضهم ذهبوا الى ان العناصر اذا امتزجت بطل ما لكل واحد من الصور
النوعية وحصل لمجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان الامتزاج مقتضيا لفساد القوى لاستحال حصول
المزاج فيكون حصول الشيء مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تاثير بعض اجزاء الممتزج في البعض اما ان يكون قبل تاثير الاخر
فيه فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والاخر مغلوبا واما ان يكون معا فيلزم ان يكون الصور باقية موجودة حال كونهما
متفاعلين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا فثبت انه على التقدير يلزم مما ذكروه نفي المزاج فحصل قول
الشيخ والا فلا امتزاج اما قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها الى اخره فاعلم انه لما اورد المذهب الباطل في
المزاج وابطله ذكر بعد ما هو الحق في هذا الموضع ولكن ههنا دقيقة وهي ان حاصل القول في المزاج راجع الى انفعال الطبائع النوعية ١٧٠

واحد من تلك البسائط واستحالة الكل واحد منها من هذه الكيفيات الاربع من جنس السورة الى درجة الفتور ولكننا اقام الدلالة على وقوع الاستحالة الا في الحار والبارد فاما في الرطب واليابس فلا ثم في هذه الالفاظ فوائد احدها انه قال بل استحالت كيفياتها ولم يقل استحالت كيفياتها لان الاستحالة الحركة في الكيف والحركة في الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف ويجب ان لا يعتبر في الضدين ههنا كونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثاني اذ كيفيات عناصر المزاج الثاني لم تكن مكسورة السورة بسبب المزاج الاول وحينئذ لا يكون بينها غاية الخلاف وثالثها ان قوله متفاعلة فيها يعني العناصر متفاعلة لصورها النوعية في تلك الكيفيات ورابعها ان قوله حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حدها يعني به كيفية متوسطة مثلا بين الحرارة والبرودة بحيث تستبرد بالقياس الى الحار وتستحر بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد تكون اقرب الى احد الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد تكون ابعد ومراتب القرب والبعد غير متناهية وخامسها قوله متشابه في اجزائها وهو لطيفة دقيقة وهي ان الجسم الحادث بالمزاج مركب وطبائع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فاذا الاجزاء حاصلة فيه بالفعل فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الاخر ولكنها تكون متشابهة اذ كيفية كل واحد منها قد فترت عن سورتها فتكون البارد عند فتورها مشابهة للحار عند فتورها فهذا هو المعنى بكونها متشابهة والله اعلم ١٧١

المسئلة الخامسة في اثبات الاستحالة وفيها فصلان وهم وتنبيه

ولعلك تقول الاستحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلية ولا ما يظن انه برد بل تشبث فيه اجزاء جمدية مثلا فان قلت هذا فاعتبر حال المحلول والمتخلخل والمنخفض حين يحمى من غير وصول نار به غريبة اليه واعتبر حال التسخن فيستحصف وفي متخلل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن الشيء فيه على نسبة فلا وهل لما لامن معلوم الممتنع البلاغ في التسخن يمنع الفشو اذا كان لا يخرج عنه شيء يعتد به حتى يلطف ثم فاثر بعد به واعتبر القاقم الصلاحة وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله

التفسير

لما جمع حاصل القول في المزاج الى انه يتحقق عند استحالات مخصوصة للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع عليه القول بصحة المزاج واعلم انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كيفيتان تحصل كون اقسام الاستحالة ثمانية هي هذه استحالة الارض رطبا او حارا استحالة الماء حارا او يابسا استحالة الهواء باردا او يابسا استحالة النار باردا او رطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة جسم الى كيفية جسم اخر صحة استحالة ذلك الجسم الاخر الى كيفية الاول فانه لا يلزم من صحة تسخن الماء صحة تبرد النار لان الماء والنار يختلفان في طبيعتهما فلا يلزم من صحة اتصاف احدهما بكيفية الاخر صحة اتصاف الاخر بكيفية الاول لان المختلفين لا يجب تساويهما في الحكم والشيخ لم يذكر ههنا الا في شيء كيفية

١١

دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا واليابس رطبا بل قد اعترف في الشفا ان ذلك لم يتضح له الا انه ولا دلالة ايضا على صحة استحالة النار بردا والهواء صلبا بل قد دل على ان النار تصير ارضا على سبيل التكون يعني ان الصورة النارية تزول عنه وتحدث الصورة الارضية ولكن لم يدل على ان النار مع بقاء صورتها النارية يمكن ان تزول عنها الحرارة ١٧٢
وتحدث فيها البرودة بل الذي تبين ههنا صحة صيرورة الماء حارا مع بقاء الصورة المائية وتبين ايضا اشارة خفيفة الى صحة استحالة الحار باردا ولكن اكثر الكلام في الصورة الاولى ثم اعلم ان منكري الاستحالة اتفقوا على ان جرم الماء لم يتسخن قط بل الذي يحس من حرارته اجزاء نارية مخالطة لتلك الاجزاء المائية ثم انهم تحزبوا بعد ذلك حزبين فمنهم من زعم ان اجزاء نارية وردت عليه من خارج فلما اختلطت باجزاء الصغير حصل من الحار والبارد احساس الكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء النارية كانت كامنة في جرم الماء وفي الاشياء الارضية التي تحترق فلما برزت من الكمون احس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر ههنا في ابطال ذلك وجوها خمسة الاول ان المحلول والمتحلل والمنخفض قد يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه واعلم انه لما اراد ان يبين ان الارض والماء قد يسخنان مع بقاء طبيعتيهما والذا الهواء قد يسخن فوق ما تستحقه لطبيعته الهوائية ذكر الفاظا ثلثة تنبيها على هذه المطالب فالمحلول هو الجسم الصلب الارضي الذي استحجر اجزاؤه لكثافة ما سنه قوية فهذا الجسم قد يسخن فيدل على ان الارض قد تسخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المتخلخل فقد علمنا ان المتخلخل قد يكون من باب الوضع وهو انفشاش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد بالمتخلخل ههنا هو الثاني فان من اجتمع على الكبر النخ المنتشر وسمع من وصول الهواء الخبيث اليه فان ذلك الهواء يصير متخلخلا جدا وبسبب ذلك يسخن فوق ما تستحق الطبيعة الهوائية واما المنخفض فهو الجسم الذي يغلب عليه الماء فانه اذا اجري الشيء في الماء فهذا هو المقابل من هذه الالفاظ الثلثة الثاني وهو انا اذا اخذنا مائين متساويين في الرقة والكدورة في انائين احدهما متخلخل ١٧٣
والاخر مستحصف فلو كان تسخن الماء عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء النارية في الاناء المتخلخل اسهل ونفوذها في الاناء المستحصف اقل لكان تسخن الماء الذي في الاناء المتخلخل اسرع من تسخن الماء الذي في الاناء المستحصف فلو كان نسبة تسخن الماء في احدهما الى الماء الذي في الاخر كنسبة احدهما الى الاخر في التخلخل والاستحصاف فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن ليس لنفوذ النار الثالث وهو انا اذا ملانا الجزء من الماء وضممنا راس الاناء ضما شديدا او كان الاناء معدوم المنافذ فهذا الماء لا يخرج منه شيء من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع ان يدخل فيه شيء من الاجزاء النارية اللهم الا ان يقال الماء الذي يكون فيه يصير متخلخلا اقل ولذا المانعين من الاستحالة يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب في مثل هذا الاناء ان لا يسخن ما فيه من الماء وان يسخن فانه يسخن قليلا فلما لم يكن كذلك بل كان تسخن الماء الذي في مثل هذا الاناء اولى من تسخن الماء المحصور في الاناء المتخلخل المفتوح الراس علمنا ان التسخن ليس لما قالوه الرابع ان القمقمة اذا مليت ماء وسد راسها سدا وثيقا ثم اوقد تحتها نار عظيمة فانها تنشق ويخرج منه صوت عظيم مع ان النزر ما يخرج من الماء فقد انقلب نارا وهذه الحجة قد جعلها في باب الوضع دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس ان الجمد يبرد ما فوقه مع ان الاجزاء البارزة لا يصعد لثقلها بل ان يقال النور الذي برد فوق الجمد ليس لجسم ارضي او هوائي انفصل عن الجمد نواركر

بطبعه فيلزم تبريده للبس لاستحالة بل بالطبع واما الهوا فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجة المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج

الى هذه الحجة فانه لا شك في ان الهوا قد يبرد فاذا كان طبيعته تقتضي الحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة والرجوع الى ترجيح

الثقيل فاما الفاظ السوال فبينة واما قوله واعتبر حال المحلول والمنخفض حتى يحمى من غير وصول نارية اليه فهذا هو الحجة الاولى وقوله وقد ١٧٤

جاز ان المنخرق مستخفف في تخلخل ومن يمنع الاستخفاف نحو ما يستخرج القشور فيه على نسبة قوله فهذا هو الحجة الثانية فان صاحب

الشجاج سخفف الشي اي سخف ومعنى الكلام اعتبر حال الماء من المنخرق الحاهماني انا مستخفف والثاني في المنخفض فان صاحب

يمنع نفوذ الاجزاء النارية فيه التي لا يستخرج الا بالقشور ما فيه عند الخصم فكان يلزم ان لا يستخرج الماء واما قوله وهل اثبت [illegible] النبي

منع البلاغ في القسمين يمنع القشور اذا كان لا يخرج منه شي يحتاج بحيث يعتبر كانما شيئا به فهو الحجة الثالثة ومعناه ان

لا يكون منفذا اصلا وحينئذ لا يشبهه الشي حماوة شفافة لا يخرج منه الا ما القليل وحينئذ القشور فيه من الاجزاء النارية الا القليل

يجب ان يشتد التسخن واما قوله ولعتبر القماقم الصياحة فهو الحجة الرابعة واما قوله وانظر ما الى الجمد دافونه والنار لحراره الشعلة

لنفله فهو الحجة الخامسة

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان النارية كامنة تبرزها الحك والمخضخضة من غير ان ولد تخونه

ولا نارية فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا فيه متخلفة كيفية فاشبه في ظاهر

الجسم وباطنه تحس فاشبه في جميع جسم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي

فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه لكونا لا يبرزه رض ولا عصر والحق لمس ولا نظر فكيف ولو كان هنا الكون

التفسير لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل ٥ الغرض

من هذا الفصل ابطال القول بالكمون وانما قال يبرزها الحك والمخضخضة واهمل ذكر الخلخلة لان بيانه في الكمون انما كان في الحك ١٧٥

والمخضخضة لانهما يستحيلان جسما ناريا اما الارض واما الماء فاحتج الى ذكر الكمون واما الخلخلة فانه تسخن الهوا وبحاجة بهم فيه الخلاف لهم

ان يقولوا الطبيعة الهوائية اذا اسخنت تعين بالمعاوق فانها تنفعل الفعل على اقوى الاحوال واذا كان كذلك لا تاثير الخلخلة في نصفه هو

عما كان بطن الارضية والمائية ثم انه يسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك من الاستحالة في شي واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول

بالكمون في الحك والمخضخضة ولحاجته اليه في الخلخلة ثم نقول ان الشيخ ابطل الكمون فانا نعلم بالضرورة ان النارية التي تحس

في جرم الزجاج المذاب يستحيل ان يقال انها كانت موجودة فيه عند كونه شفافا اذ الشفاف لا يتغير ويتجاذبه وماورآه فلو كانت

النارية المحسوسة عند ذوبانه موجودة فيه لكنا نحسها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا لا يمكن ان يقال انه

كان موجودا فيه لان ليس فيه من النارية الا الباقي بعد التجمر الا ان ذلك دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية

كامنة لكان من الواجب ان تظهر تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذ الدليل على ان كونه جرم محسوس كان مع الاحساس بوجوده

على عدم والقائل ان يقول هذا باطل بالادوية الحارة فانا نجد لها في افواهنا حرارتها مع انه لا يتميز فيها من الاجزاء النارية ثم

ان تلك الاجزاء لا تظهر للحس عند السحق والرض فاذا كان ذلك ههنا فلم لا يجوز مثله في المسالة فان قالوا العرض يعرف وباشاهده للبس شي

من الاجزاء النارية لكن خاصيته مقتضية للسخونة القوية في بدن الحي عند انفصاله عنه كان ذلك قولا بان يسخن بخاصيته

بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عند اكثر الاطباء لا يقولون به **المسئلة السادسة** في احكام النار من اصل واحد

نكتة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا يشتعل بالضوء ١٧٦

عنها وكذلك اصول الشعل وحيث النارية قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويعلما في ها ظل عن مصباح اخر ونما كان انفراجه

وحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى يكون لقابل ان يقول السخيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرة المستحصفة

النار فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهوا واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة بانها شفت

فظن انها طفئت ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء

وانفصال الكثافة الارضية دخانا التي بها قويت النار ولذلك انما يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نار اقل فيكون دخانا باقيا في

النار الضعيفة وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للعرض ومناسبة بحسب الجنس **التفسير** المقصود من هذا الفصل

بيان ان النار البسيطة غير ملونة ولا مرئية وانها انما تصير مرئية اذا تعلقت بجرم ارضي ينفعل بالضوء عنها واحتج على ان النار

البسيطة لا لون لها انها نرى من اصول الشعل شفافة مع ان النارية هناك اقوى فدل ذلك على ان النار البسيطة لا لون لها

واستدل على ان النار الملونة ليست نارا بسيطة بل نارا متعلقة باجسام ارضية ان الموضع المحسوس من النار وهو الصنوبرة

المستحصفة يقع لها ظل عن مصباح اخر والظل انما يقع للاجسام الارضية فان قيل العذر عن الاول من وجهين احدهما ان

الاجزاء النارية عن اصل الشعل متخرقة مستحصفة فالاجزاء لم تحس بها واما عند استحداد الصنوبرة فانها تكون مستحصفة مجتمعة فلم تجم

٦١٧٧ تحس بها وصارت مانعة عن وصول ضوء مصباح اخر الى ما وراءها فنقول هذا باطل لان مبدا النار هو اصل الشعل والشي في اصله

يستعمه يكون اقوى منه في غير ذلك الموضع فثبت بما ذكرنا ان النار البسيطة شفافة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع

على وجهين احدهما استحالة النار المركبة نارا بسيطة فحينئذ يزول الضوء ويصير شفافة وهذا هو السبب الاكثري في انطفاء

النيران التي تحس بها تحت الفلك وهي الشهب وثانيهما استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية الدخانية وهذا هو السبب

الاكثري في حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلا

جرم يكون الدخان في النار القوية اقل منها في النار الضعيفة وهذا تنبيه ايضا على ما يمكن ان يحتج به على ان النار في نفسها شفافة

لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية وثبت انها كلما كانت الادخنة اقل كان الضوء والحمرة اللهيبية اقل علمنا ان الضوء

انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واما قوله وهذه النكتة غير مناسبة فالمراد منه ان الكلام في المزاج وبسببه

تكلمنا في اثبات الاستحالة وابطلنا القول بالكمون والبروز واما الكلام في ان النار غير ملونة فهو غير لائق بما مضى بحسب النوع لان

الاستحالة في المزاج وهذا البحث من ذلك في شي ولكنه لا يليق بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شي من احوال العناصر وان

المسائل التي قبلها ايضا باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاع على ما ذكرناه غنية عن الشرح **المسئلة السابعة**

في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر فصل واحد **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها
امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
لتستوكره نفسه الناطقة **التفسير** لما بين الشيخ ان المزاجات انما تترتب عن هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله
١٧٨ تعالى في ذلك وهي ان يخلق من هذه الاربعة امزجة مختلفة واعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل الخروج عن الاعتدال لابعد
الصور عن الكمال وما قربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتتعلق به نفسه الناطقة تعلق التدبير والتصرف والشيخ
جرى في هذا الفصل على قانون الخطابة والا فكل مزاج مستعد لذاته لقبول صورة وما كان للشيء لذاته فاستناده الى جعل
غيره ومثال ذلك ما بينه في اول النمط الخامس ان وجود المحدث وان كان بفعل الفاعل ولكن كونه مسبوقا بالعدم ليس
بفعل الفاعل بل لذاته فكذلك وجود المزاج وان كان بفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وايضا
بان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة له اتم وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية تشهد بان اعدل الاعضاء
جلدة الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان يكون قبول تلك الجلدة لقوة الحيوة والنطق اولى من قبول القلب والروح
لهما ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب ولما كان ذلك باطلا بطل ما قالوه فهذا اخر الكلام في هذا النمط

النمط الثالث

في النفس الارضية والسماوية

التفسير اما النفس فقد ذكر في تعريفها انها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وشرح هذا الرسم
مشهور في كتب المتقدمين وفي سائر كتبنا المصنفة في هذا العلم وانما قال في النفس الارضية والسماوية ولم يقل في النفس
مطلقا لان اسم النفس عند الشيخ لو فسر على وجه يندرج فيه النفس الفلكية لم يندرج النفس النباتية وبالعكس وتقرير ذلك
مستقر في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية بالاشتراك المحض فلهذا لم
يقتصر عليه بل اردفه بما يرفع الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام ثلثة ويشتمل كل قسم على مسائل ونحن نأتي على ١٧٩
القسم الاول في بيان ان النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وانها واحدة وفيه مسائل نشرحها ان شاء الله تعالى
المسئلة الاولى في بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيها فصول اربعة **تنبيه**
ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا
تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته
في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاؤها ولا تتلامس اعضاؤها
بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها **التفسير**

اعلم ان الحق عند الحكماء ان الذي يشير اليه كل واحد منا الى نفسه وذاته بقوله انا ليس بجسم ولا بحال ايضا في جسم
والمقصود من هذه الفصول انه ليس بجسم فاما المقام الثاني وهو انه ليس بحال في الجسم فذلك يتبين بعد ذلك فنقول الدليل
على ذلك ان الذات المخصوصة التي لكل انسان قد تكون معلومة حال ما لا يكون شيء من اعضائه معلوما وذلك يقتضي ان تكون
ذاته المخصوصة مغايرة لكل اعضائه وبيان المقدمة الاولى من وجهين فتارة يدعي انه يستحيل ان يصير الانسان غافلا عن ادراك ذاته
المخصوصة ثم متى علم الغرض وتارة لا يدعي ذلك ولكن يبين ان الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل اعضائه
اما المقام الاول فهو المقصود ولا بد اولا من تقديم مقدمة وهي ان للانسان مراتب في الفطنة فاولها ان يكون صحيح المزاج
١٨٠ يحس المحسوسات ويعلمها وثانيها حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكر فان الغفلة فيها
اشد الخلل من حال النوم لان الحواس الباطنة مختلة ايضا في هذه الحالة ورابعها ان يفرض الانسان كونه بحيث لا يتصل
اجزاؤه ولا يتلامس اعضاؤه بل تكون اعضاؤه منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق فان في هذه الحالة لا يحصل له الشعور بغيره
وانما فرضنا كونه بحيث لا تتصل اجزاؤه لان اجزاء الحيوان اذا كان بعضها متصلا بالبعض حصل لكل واحد منها شعور بالتصل فيكون له
في تلك الحالة شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا ان لا تتلامس اعضاؤه ثم متى كانت اعضاؤه غير متصلة او اعضاؤه غير متلامسة
كانت الاجزاء والاعضاء منفرجة لا محالة وانما فرضنا كونها معلقة في هواء طلق فلانها لو كانت موضوعة على جسم صلب لانفعل
عنه فحصل له به شعور واما الهواء الطلق فلان الهواء لو كان حارا او باردا او متحركا لا ينفك عن ذلك حصل لتلك الاعضاء المعلقة فيها شعور
بتلك الكيفيات فيحصل لها بغيرها شعور فهذا هو الغاية في المراتب التي ذكرها الشيخ وانما لم يقدم بعضها على بعض ثم ان
الشيخ بعد ان رتب وذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان في جملة هذه الاحوال لا بد وان يكون مدركا لانية ذاته اي لكونها
موجودة فاذا جعل حاصل كلامه في هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته في شيء من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين
ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير ان تكون محتاجة الى البرهان فلم يذكر حجة عليها اصلا ولم يبين ايضا
ان الانسان اذا كان لا يغفل عن ادراك ذاته لكنه هل يمكن ان يغفل عن ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث
فنقول اما ان تلك القضية هل هي اولية ام لا فنقول ان الحق انها اولية لانا اذا عرضنا على عقولنا هذه القضية وهي انا ندرك
١٨١ انفسنا حالة النوم والسكر عند تفرق الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في
الجلاء والظهور مثل القضية الثانية بل لم نجد القضية الاولى مشكوكا فيها فاذا لا بد من تصحيحها بالحجة واعلم ان الدليل على انه يمتنع
ان لا يدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدا لكن ليس كل ما دل على انه يدرك ذاته ابدا فانه يدل على انه يمتنع ان لا يدرك
ذاته فنقول الدليل على انه يدرك ذاته ابدا انا لو قدرنا كونه غافلا عن ادراكه لذاته ثم قدرنا وصول لذة او الم اليه مثل ان يضرب او
يقرب النار اليه او يمنع من وصول النسيم الى قلبه فلا يخلو اما ان يحصل له به شعور او لا يحصل فان لم يحصل له به شعور فهو ميت وليس
بحي وان حصل له به شعور فاما ان يكون شعوره بالمولم والملذ لا من حيث انه ملذ له ومؤلم له او من حيث انه كذلك فان كان الاول

لنم احد الامرين اما ان ينقبض عما يؤذيه او ينقبض عما يؤذي غيره مثل انقباضه عما يؤذيه لان ما يؤذي غيره يشاركه ما يؤذيه في
اصل كونه مؤذيا فشعوره بمثل القدر الذي يقتضي الانقباض والتالم وحينئذ يحصل الانقباض والتالم من شعوره بان يحصل الغير مما يؤذيه
وان كان لا يقتضي الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثاني وهو علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذي اليه والعلم باضافة امر الى امر
متاخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب ان يكون علمه بنفسه حاصلا له قبل العلم بحصول ذلك المؤذي له وثبت بهذا ان الانسان لا يغفل
في شيء من هذه الاحوال عن ادراكه لذاته واعلم ان هذه الحجة تقتضي ان يكون حال سائر الحيوانات كذلك ايضا واما الذي يدل على امتناع
ان يغفل الانسان عن ادراكه لذاته هو ان ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلمي بذاتي اما ان يكون عبارة عن
حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس ١٨٢
لتساويهما في الماهية فبقي ان يكون كل واحد حالا ومحلا وهو محال واما ان يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية المدرك للمدرك الذات
لمجرد حصول الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغيبة فاذن ادراك الشيء لذاته يستحيل ان يتبدل بالغفلة وهاتان الحجتان [illegible]
فهذا هو الكلام في ان الانسان لا يغفل عن ذاته قط **تنبيه** بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك
من ذاتك أترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك
أفبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي
ان يكون بمشاعرك او باطنك بلا وسط ثم انظر **التفسير** لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته دائما اراد ان يبحث
ان الشاعر منا هو ماذا وما المشعور به ما هو فذكر في هذا الفصل اقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته اما ان يكون هو الحواس الظاهرة وهو
المراد بقوله اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة واما ان يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشيء هو العقل او القوى الباطنة
بقوله ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم انه قسم هذا القسم الثاني الى قسمين اخريين لانه لو كان الشاعر من الانسان بذاته شيئا غير الحواس الباطنة
فادراك ذلك الشيء لتلك الهوية اما ان يكون بوسط او لا بوسط ومقصوده ان يبطل القسمين الاولين حتى يتعين القسم الثالث واما ابطال القسم
الاول فذلك لانا في الفصل الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل لانا فرضنا الاعضاء غير متلاصقة ومعلقة في الهوا
الطلق واما ابطال القسم الثاني فقد اكتفى في ابطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم انه في الفصل الرابع من هذا النمط ١٨٣
اقام البرهان على بطلانه فقد يفهم ما في هذا التنبيه **تنبيه** أتحصل ان المدرك منك هو ما يدركه بصرك من
اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان
حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فتبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب
او دماغ وكيف يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا المدرك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك
شيء اخر غير هذه الاشياء التي لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس
من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا ما يشبه الحس مما سنذكره **التفسير**

لما بحث عن الشاعر اراد ان يبحث عن المشعور فقال ذلك الشيء اما ان يكون هو الاجزاء الظاهرة او الباطنة ثم انه ابطل الاول بوجهين
احدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انتقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك الانتقاص عين ما كان قبل ذلك الانتقاص وهو المراد من قوله انك
ان انسلخت عن اهابك كنت انت انت وثانيهما ان الشعور بالاعضاء الظاهرة لا يحصل الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام في الانسان الذي بطلت
حواسه وهو المراد من قوله كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها واما القسم الثاني فهو باطل لانا لا نعرف شيئا من الاجزاء الباطنة
الا بالتشريح مع انا قبل ذلك التشريح كنا غافلين عنها لا عن انفسنا واما القسم الثالث وهو ان لا يكون المشعور به شيئا من اجزاء الجملة فلا يخلو اما ان
يكون المشعور به جملة مطلقة او هذه الجملة والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسي ثبوت جملة ما مبهمة وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك والثاني
١٨٤ ايضا باطل لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن اجزاء الجملة فثبت بما ذكرنا ان
الانسان قد يعلم انيته حال ما يكون غافلا عن بدنه وعن جميع اجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هوية الانسان ليس بجسم واذا لم يكن جسما
لم يكن من الامور التي تدرك بالحس ولا بالقوة التي تشبه الحس وفيما بعد يستغني الخيال **وهم وتنبيه** ولعلك تقول انما اثبت
ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذا ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور
جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته مطلقا فعلا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو
ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم
قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به **التفسير** لما ذكر في التنبيه الثاني ان الشاعر من
الانسان بنفسه اما الحس او غيره فان كان غيره فاما بوسط او لا بوسط ثم ابطل الاول بما مضى حاول ههنا ابطال القسم الثاني وهو ان يكون
ذلك الشعور بواسطة شيء اخر والدليل عليه وجهان احدهما انا في الفرض الذي ذكرناه في الفصل الاول بينا انه مع كونه غافلا عن كل الاشياء
لا يغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته مستندا الى البرهان لما صح ذلك الثاني ان علمي بنفسي لو كان ببرهان لكان ذلك البرهان اما برهان اللم او برهان الان
والاول ظاهر البطلان لاني اعلم نفسي قبل ان اعلم سببها واما الثاني وهو الاستدلال عليها بفعل من افعالها فلا يخلو اما ان يستدل عليها بالفعل
المطلق او بفعلها الخاص والاول باطل لان الفعل المطلق يستدعي فاعلا مطلقا ولا يجب ان يكون ذلك الفاعل هو هو والثاني باطل لان العلم
بالفعل من حيث انه يضاف اليه يتوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من الفعل المضاف اليه لزم الدور وانه محال فقد تخلص
١٨٥ من مجموع ما مر ان الشاعر من الانسان بنفسه ليس هو الحس الظاهر ولا ما يناسبه من قوة اخرى وان ادراك تلك القوة لهوية الانسان ليس بحجة
ولا برهان وان المشعور به ليس من الاجسام فثبت بمجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان ليست شيئا من الاجسام واعلم انه يمكن ايراد
[illegible] هوية الانسان ليست جسما بان يقول لا شك انه قد يتفق للانسان ان يكون عالما بوجوده وثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم
مغاير لغير المعلوم فهويته مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يخرج عن التطويلات التي [illegible] فهو معارض بان يقال [illegible] العلم
ذاتي المخصوصة [illegible] بالتصور النفس التي تقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر [illegible] هذا الكلام بطريق اولى
المسألة الثانية في بيان ان النفس ليست بجسم ولا حاصل [illegible] **اشارة** فهو ذي يحرك الحيوان الشيء غير جسميته

التي بعضو ولعضو مزاج جسميه الذي يالغه كثيرا ما حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته ولذلك تدرك بغير جسميتك
وبغير مزاج جسميتك الذي يمنع عن ادراك المشبه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ولان المزاج واقع فيه بين اضداد
متنازعة الى الانفكاك انما جبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع الالتيام من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه
قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام دائما يحوج الجامع الحافظ وهو ان عدم يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى
المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك

الشرح

لما بين ان هوية الانسان ليست جسما اراد ان يبين ان حركته الارادية وادراكه ليسا بجسميته ولا بمزاجه فاما انهما ليسا
لنفس الجسمية فلان الجسمية امر مشترك فيها فلو كانت مقتضية للادراك والحركة الارادية لوجب حصولهما في كل الاجسام وهو محال
واما انهما ليسا للمزاج فاعلم ان الشيخ قد ذكر لاجل ذلك ماخذين اولا الخواص النفس التي تنافي المزاج وثانيا الخواص المزاج التي تنافي النفس اما الماخذ ١٨٦
فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة واحتج اولا بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمانع
حال الحركة الارادية في جهة حركتها وذلك في وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج يمانع لكون تلك الحركة في غير تلك الجهة
تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع القدم فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء يمنع هذه الحركة [illegible]
حصل هاهنا مانع للنفس عن الحركة وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي الفوق فان قيل لم لا يجوز ان يكون المحرك الى فوق هو المزاج
والمانع منه الطبائع العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب فنقول لان الكيفية المزاجية من جنس كيفيات تلك البسائط
فيستحيل ان يصدر عنها ما يضاد مقتضيات تلك الكيفية البسيطة ولقائل ان يقول الكيفية الحاصلة عند المزاج نوع [illegible]
بالصورة العنصرية فلم لا يجوز ان يكون مقتضى احدهما ضد مقتضى الآخر الثاني ان المزاج قد يمانع النفس عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك
في الرعشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج يحركها الى اسفل لما في العضو من جوهر الثقل فحينئذ يتركب [illegible] مقتضى المزاج ومقتضى النفس
ما يحرك العضو الى اسفل لا يحركه الى فوق فيكون المزاج في تلك الحال ممانعا للنفس عن حركته التي تفعلها فهذا هو السند الثاني بالقوة المحركة
على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس تدرك الملموس [illegible]
منفعل عنه فالحاصل [illegible] تغير كيفية مزاج الاول [illegible]
لان كل ما [illegible] بالملموس [illegible] الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك شيئا والكيفية الحادثة انما بالنسبة الى الملموس كالشبيه ١٨٧
الشيء لا يحس بشبيهه [illegible] وهذا هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس
ليست بمزاج واما الماخذ الثاني وهو الاستدلال [illegible] المزاج [illegible] العناصر المختلفة [illegible]
متنازعة [illegible] الى الافتراق [illegible] بعد اجتماعها [illegible]
على اجتماعها والشيء الواحد [illegible]
[illegible] بعد اجتماع العناصر فالنفس [illegible] المزاج [illegible] الاجتماع

ومحصل هذه الجمل [illegible]

[illegible] الاجزاء

١١٤

فليس يجوز ان يكون الجامع هو النفس لما ثبت ان النفس متاخرة في الوجود عن وجود المزاج كان اولى فيقول الجامع لما في النطفة من الاجزاء
المختلفة الطبائع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول النفس [illegible] الصورة ثم انما يصير بعد ذلك حافظة
لذلك الاجتماع الذي كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجتماع العناصر التي جمعها نفس الابوين ثم انما تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك
١٨٨ بطريق ايراد الغذاء ولقائل ان يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل
المزاج فحينئذ يكون ذلك المزاج حافظا لذلك الاجتماع ومورد الغذاء على سائر الاجزاء [illegible] ان النفس ليست هي الجسم ولا المزاج
الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم من الاعراض بل هي شيء حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام كما في
الحيوانات وقد لا تكون كما في الانسان وذلك نظر آخر ولنرجع الى شرح المتن اما قوله هو ذي تحمل الحيوان لشيء غير جسميته فاعلم ان المراد منه
الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هو جسميته ولا مزاج جسميته واما قوله الذي بالغه كثيرا ما حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه
الاول وهو حال الاعياء واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثانية واما قوله ولذلك تدرك بغير جسميتك وبغير مزاج جسميتك الذي
عن ادراك المشبه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به فهو اشارة الى ما بينا من ان الحساس الذي يتشبه لم ينفعل عنه فلا يدركه وان لقي الضد
استحال لتكيفه وتغيرت وما عدم استحال ان يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لا يكون
ما بعده فهو الذي قررناه في الماخذ الثاني واما قوله وهذا الالتيام دائما يحوج الجامع الحافظ وهو ان عدم يتداعى الى الانفكاك فمعناه يحتاج الى النفس
التي تجمع اولا اجزاء البدن للتغذية والتنمية تحفظها انما تضعف وتعدم فانه يزول ذلك الجمع ويتفرق تلك الاجزاء واما قوله فاصل
القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك فمعناه ظاهر
وانما قال يتصرف في اجزاء بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته يؤثر في البدن

المسألة الثالثة

في وحدة النفس وكيفية تأثر البدن عنها وفيها فصل واحد

اشارة

١٨٩ فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق
وله فروع وقوى منبثة في اعضائك فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة
التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى يفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات
وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء

تنبيه

انظر انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك وهذه الانفعالات والملكات
قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة
غضبا من نفس بعض الناس

لما بين ان الشيء الذي يشير اليه كل واحد منا بقوله انا وانت ليس بجسم ولا مزاج جسم ولا تابع
المزاج اراد هو العلة لامتزاج العناصر والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشيء واحد وهذا ظاهر يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك الشيء هو
هوية الانسان وكل واحد منا يقطع بانه شيء واحد [illegible] الضرورية التي ليست [illegible] شيء واحد وانما لم يشتغل باقامة الحجة عليه
واما قوله وله فروع وقوى منبثة فذلك لان النفس لما كانت واحدة والشيء الواحد يستحيل ان يكون مبدأ لافعال المختلفة عند الشيخ ثم ان افعال

الحيوانية قد يقع فيهما ما يكون متضادة كان الغضب بل اول ضد ما بل اوله الشهوة فاذن لا بد وان يكون للنفس قوى وان كان للنفس مبدأ لها
اذ لو كانت كل واحدة من تلك القوى مستقلة بنفسها لم يكن تفعل بعضها مانعا لفعل الآخر فاما اذا كانت النفس مبدأ لتلك القوى وتتخلل لها
كان اشتغال كل واحد منهما بفعلها مضادا او مانعا لاشتغال الاخرى بفعلها وبان بذلك ان النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى كان بين النفس
وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية وتلك العلاقة سبب لتأدي انفعالات تلك القوى الى النفس وتأدي انفعالات النفس الى تلك ١٩٠
القوى اما الاول فكما اذا تعلقت القوة الحساسة او الشهوانية او الغضبية بمتعلقاتها وتأثرت عن ذلك المتعلق ادى ذلك الاثر من تلك القوى
الى النفس حتى يتكرر ذلك الاثر في النفس ويصير عادة وخلقا وملكة مستقرة واما الثاني فكما اذا تفكرنا في عظمة الله تبارك وتعالى حتى
تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتأدى الى القوة المنبثة في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء آثار مخصوصة حتى تقشعر جلد
الانسان قال صاحب الصحاح وقف شعره اي قام من الفزع واعلم ان الكلام في هذه القوى وفي كيفية زوال الاثر من النفس [illegible]
منها الى النفس سيأتي بعد ذلك على وجه اشرح مما ههنا ان شاء الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الاصل ذكر ان تلك الانفعالات الصاعدة
تارة والنازلة اخرى تقبل الشدة والضعف ولاجل ذلك كان بعض الناس اشد استعدادا للغضب والحقد او الخوف من
البعض ولما كان كذلك دلنا على ان هذه الاستعدادات كيفية راسخة ثابتة في النفس من جهة تلك الانفعالات ولم يوجد

القسم الثاني من هذا النمط في احكام الادراك ثمان مسائل المسألة الاولى

في ماهية الادراك وفيها فصل واحد

اشارة ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقة ما لا وجود له في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي

الشرح انما تكلم في وجود النفس وفي قواها ههنا اراد ان يتكلم في قواها لان
القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الاولى الى محركة ومدركة فمن هذا الموضع الى الموضع الذي سماه جملة النمط في بيان القوى المدركة ١٩١
ومن ذلك الموضع الى آخر النمط في بيان القوى المحركة وانما قدم الكلام في القوى المدركة على الكلام في القوى المحركة لان الحركة الاختيارية
لا توجد الا عند الشعور بمطلوب لاجله يهرب عنه فيكون التحريك متفرعا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يكون [illegible] بعض الحيوان
عن القوة المحركة فلما كان الادراك متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام في القوة المدركة متفرع على الكلام
في حقيقة الادراك فلا جرم تكلم اولا في ماهية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يشتمل على مطلوبين احدهما ان
ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في ذات المدرك وثانيهما ان ذلك لو ثبت فادراك الشيء هل هو نفس هذا الحصول ام [illegible]
في هذه المسألة قل ما يتميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم فيهما بعون الله ثم نرجع الى تفسير الفاظ [illegible] المطلوب الاول في بيان ان ادراك الشيء
لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك والدليل عليه انا اذا تصورنا امورا لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممتنعة الوجود مثل [illegible]
الاشكال الهندسية او ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضي كون ذلك المتصور متميزا عن غيره واذا كان كذلك

[illegible]

١١٥

فانه ليس بمحسوس فالان العدم الصرف لا يكون فيه امتياز وتخصص والحاصل في العدم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض
المقدار واللون والشكل الحاصل في هذه الامور تميز بعضها عن البعض اجزاء ذهنية موجودة وذلك يخرج عن الجهل وقول من يقول ان تلك
١٩٢ المتصورات غير متميزة بعضها عن البعض قبل وجودها الخارجي فبعد وجودها نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف
لانها اذا لم يكن هناك ما يشير العقل اليه ويحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بان بعضها متميز عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التي نتصورها
لا بد وان تكون موجودة وظاهر انها غير موجودة في الظاهر اذ الكلام مفروض فيه فلا بد وان تكون موجودة في الذهن فهذه هي الحجة التي ذكرها في الكتاب
ثم ههنا بحثان الاول ان هذه الحجة لا تنتج ان الادراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل انما تنتج ان المدرك لا بد وان يحصل في الذهن
فاما ان الادراك هو نفس ذلك الحصول او امر آخر مشروط بذلك الحصول فانه لا تظهر منها الثاني ان الادراكات التي يمتنع حصولها الا عند
حصول مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن ان يستدل بهذه الحجة على انها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك القوى
لاحتمال ان يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين قوة الباصرة وبين المرئي
في القوة الباصرة وفي محلها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس بل الادراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج
لا يتجه فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشيء يستدعي وجود ذلك الشيء واذا لم يكن ذلك الشيء موجودا في الخارج استحال ان يكون
الادراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول الادراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك
واحتج على ذلك بحجة عامة في الادراكات العقلية والحسية وبادلة خاصة بكل واحد منهما اما الحجة العامة
١٩٤ فهي انه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة والحرارة والبرودة لزم ان يصير
العاقل بهذه الاشياء حال التعقل لها مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل لا يقال هذا غير لازم [illegible] ثلاثة الاول انا نقول لم
عقل الاستدارة فانه يحصل فيه الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها ومن عقل النار فانه لا يحصل فيه
حقيقة النار بل مثالها وصورتها الثاني ان النار ليست عبارة عن الشيء المحرق على الاطلاق بل عن الذي اذا وجد في الخارج
كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة النار وان حصلت في الذهن الا انها لا تكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة في الخارج ولكنها
تكون نارا لانه يصدق عليها حينئذ انها ماهية لو وجدت في الخارج لكانت محرقة الثالث انا لا نعني بحصول الماهية
المعلوم الا كوننا عالمين به وذلك مما لا امتناع فيه لانا نقول اما الاول فباطل لان الذي سميتموه مثال الاستدارة وصورتها اما ان تكون حقيقته
حقيقة الاستدارة او لا تكون فان كان الاول لمن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقيقة فيجب ان يكون العاقل للاستدارة مستديرا لانه لا نعني
من المستدير الا ما حصلت الاستدارة فيه واما ان لم تكن حقيقته حقيقة الاستدارة لم يكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة
في الشيء العاقل ومثل للمعلوم واما الثاني فهو باطل ايضا لانا اذا عقلنا ان النار هي التي اذا وجدت في الخارج لزمها الاحراق فلا بد لنا
من تعقل الاحراق لان علمنا بان شيئا يلزمه شيء آخر بشرط مخصوص يتوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحراق
والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل في ذهننا الاحراق فيكون الذهن محترقا لانه لا معنى للمحترق الا ما له الاحتراق

١٩٤ اللهم الا ان يقال انا لا نعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه انه الامر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند وجوده في الخارج لكنا لا ننا
في ذلك الخارج كلامنا في الاول وبالجملة فعقل النار يستدعي اما تعقل حقيقتها او تعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال
الثاني ان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في مفهوم كونه موجودا او لا يكون والاول محال لان لفظ الموجود غير واقع
على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء وبالبراهين المذكورة في مواضعها والثاني يبطل عندهم لان الذهن اذا اتصف بالاتصاف
بالماهيات المعقولة او لا يكون فان كان يلزم الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو ايضا من الاتصاف بالوجود فاذن اننا فاذن ان العقل
وبين ماهية المعقول في بين وجوده فاذا يجب ان تحصل هذه المعقولات بعينه وهذا محال اما اولا فلانه يجب ان تحصل فيه اللون والشكل والمقدار
فيكون ملونا متشكلا متقدرا بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه ان تعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بل يلزم الجهل
ان السواد مضاد للبياض والعلم باضافة الشي الى الشي علم بنسبة شي الى شي والعلم بنسبة شي الى شي مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين واما ثانيا
فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود وهذا ظاهر
والذي يقال من ان الانسان الذهني كلي فهو كلام مجازي لا حاصل له لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف يكون
كلية ولنا ان لم يكن الذهن متصفا بالاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ان لا يكون العقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل وباقي المحال
وهذه الحجة دالة على امتناع ان يكون التعقل والتخيل انطباعا في العقل والخيال واما الادلة الخاصة فاحتج على التخيل لا انه عبارة
١٩٥ عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال بان قال لو وجدت صور خيالية لكانت تلك الصور موجودة اما في جسم او جسماني او في لا جسم ولا
في جسماني والاقسام الثلثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذا بطل القول
بالانطباع اما انه يمتنع ان يكون محلها جسما او جسمانيا فلوجوه الاول انه لو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محل الصورة العقلية التي
ينتزع منها جسما لكن التالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا ابصرنا زيدا وتخيلنا صورته امكننا ان نحكم عليه بانه انسان وانه ليس بفرس
والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشي على شي فان ذلك الحاكم بعينه يجب ان يكون متصورا لكلي الطرفين لان ذلك بضرورة
ولا بد فيه من تصورين فاذن المدرك للشخص المعين اما بالابصار او بالتخيل هو بعينه مدرك للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان الذي فيه
الصورة الخيالية جسما او جسمانيا لكان التخيل جسما او جسمانيا ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي والفرس الكلي جسما او جسمانيا فقد ثبت
الشرطية ولقائل ان يقول هذا انما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فاما اذا جعلناه مغايرا له لم يلزم ان يكون محل الصورة
الخيالية جسما ويكون المدرك لها هو النفس واما كذب التالي فموقوف على تبيين الحكماء فلم لا يجوز ان يكون التخيل جزءا من جسم
مر به فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم او جسماني لما امكن انطباع العظيم في الصغير وانه محال وسياتي الى المقدار
عن ذلك والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار في جسم لاجتمع في ذلك الجسم مقداران فيلزم تداخل الجسمين
١٩٦ وانه محال فثبت ان الصورة الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وبهذا الوجه بعينه يستحيل ان يكون حصولها في شي جسماني واما ان محل
الصورة الخيالية يمتنع ان يكون جسما او جسمانيا فلوجوه الاول ان التخيل الجسمية والمقدار اذا استدعى حصول الجسمية والمقدار في التخيل

فالشي الذي تخيل الجسمية والمقدار لا بد وان ينطبع فيه الجسمية والمقدار واعني بالهيولى الا الشي القابل للجسمية والمقدار فاذن الشي الذي
يحل الجسمية والمقدار جسم متقدر فلو فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الثاني انا اذا تخيلنا مربعا محفوفا بمربعين متساويين من جانبي
الخيال المميز كل واحد من المربعين الطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها لان المربعين من حيث هما مربعان لا يختلفان في
الماهية ولا في لوازمها فاذا ذلك الامتياز في العوارض واختلاف محال الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا في الخارج لان
الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج فاذن ذلك القابل هو الذهن فلو كان محل الصور شيئا واحدا لاستحال ان يختص
احدهما بعارض دون الاخر فاذن لا بد وان يكون محل كل واحد من المربعين مغايرا لمحل المربع الاخر فاذن محل هذه الصورة الخيالية وان يكون
منقسما فيكون جسما او جسمانيا فثبت فساد ان يكون محل الصورة الخيالية جسما او جسمانيا ولا يكون جسما ولا جسمانيا واما الذي يدل على ان
الابصار لا يستدعي انطباع صورة المرئيات في البصر فوجوه الاول انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في الصغير لا يقال
هذا منتقض بالمراة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف كرة العالم وايضا فلم لا يجوز ان يقال العين ما ينطبع فيها الا ما يساويها في المقدار الا انه
١٩٧ ينطبع فيها في اوقات يتصور اجزاء المبصر فيظن الانسان انه ابصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وايضا فلم لا يجوز ان يقال
العين ينطبع فيها صورة تساوي صورة نصف كرة العالم في الشكل وان لم تساويها في المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين
من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في المراة صورة المرئيات واحتجوا عليه بامور منها انه اذا انطبعت صورة شي في شي فما دام المحل
القابل والفاعل لا يستحيل ان يتغير موضع تلك الصورة ويتغير شي لكن الانسان اذا راى صورة الشجرة في موضع معين من المراة فاذا انتقل عن مكانه
راى صورة تلك الشجرة في موضع اخر من المراة فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظر علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة في
موضع معين ومنها انه لو كان هناك صورة لكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المراة او في عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انه ليست صورة
المرئي في ظاهر المراة بل يرى تلك الصورة غائرة فيها ثم انه يقرب من المراة عند قربه منها ويبعد عند بعده عنها والثاني ايضا باطل
لان عمق المراة مظلم كثيف لا ينطبع فيه شي من الصور ولو سلم ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المراة مع انا نعلم
انه ليس للمراة هذا العمق ومنها ان المراة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه ابطلوا القول بانطباع صور
المرئيات في المرايا واما جوابهم الثاني فهو باطل لان العين يجب ان تحس بالمقدار نفسها ابدا وان تحس بالشي العظيم ابدا لانه اذا ابصر
شيئا يساويه في المقدار فاذا ابصر شيئا اخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية ابصاره للشي الاول او لا يبقى فان بقي فقد ابصر دفعة واحدة اعظم
من نفسه مع انه لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذا لا يتوقف الابصار على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يبصر الانسان قط في عمره شيئا
١٩٨ شيئا عظيما لانه دائما لا يبصر الا مقدار نقطة الناظر واما جوابهم الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الاصغر لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم
في المقدار وان كان يقبل مثله في الشكل فاذن ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم لا يكون الا بالانطباع فبطل القول بالانطباع الثاني
ان الرطوبة الجليدية اما ان تكون ملونة او لا تكون فلو كانت ملونة لانصبغت الاشباح في ظواهرها بلونها ثم تادى الى ما وراءها لكنهم اتفقوا على انه يجب
ادى الشبحين المنطبعين في ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشي الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين شبح اخر ولولا

ملونة كانت شفافة والشفاف عندهم لا ينطبع فيه الصور فهذه هي الوجوه التي يمكن ان يتمسك بها مثبتوا الانطباع وثقاته والوجه
الذي عليه تعويل المثبتين مبني على انا ندرك ما لا وجود له في الخارج وهو مبني على نفي المثل الافلاطونية وما قامت الادلة القاطعة
على فسادها والوجوه التي عولت عليها النفاة فهي قاطعة غير مخيلة المطلوب لثاني في انه او ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو
نفس الانطباع ام لا اعلم انه بعد تصحيح القول بالانطباع لابد من البحث عن ان الادراك هل هو نفس انطباع تلك الصورة ام لا وكلام
الشيخ مضطرب جدا في هذه المسئلة اما في هذا الموضع من هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين معا على ما تقرر عند الخوض في شرح المتن
واما في النمط السابع من هذا الكتاب تبين ان تغير المعلوم يقتضي تغير الاضافة فقط بل يقتضي مع ذلك تغير الكيفية يدل على انه مع الاضافة
وركلامه الحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية
الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج ولنبين هذه الدعوى في جميع اصناف الادراكات بما يليق بخصمه
اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول حقيقة السواد ١٩٩
للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له وانه لظاهر الفساد فالمقدمتان اما هنا اما من التي قلنا
ادراك السواد عبارة عن حصول السواد للشيء كيف كان ذلك الشيء ونحن نقول ذلك انه ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة
واما ذلك فلم يتبين له فيقصد كيف يلزم من حصول السواد له انه مدرك له لذلك السواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم والمزاج
من نوع حصول السواد في النفس عبارة عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد
للشيء انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المادة وهذا المعنى غير ثابت
في حصول السواد للجسم فلا يلزم من حصول السواد في الجسم ان يكون الجسم مدركا له لانا نقول انا ما ادعينا ظاهر البطلان الا حقيقة المدرك
الادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء له نطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له تلك
الصورة واذا كان كذلك فقولنا الشيء الذي حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة ايضا يقصد وتحديده
حصلت له حقيقة السواد وكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد للشيء نفس
ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو ظاهر الفساد ايضا لان كون النفس عالمة بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها لما تقدم انا
يلزم ان يعتبر كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك صحيح في اصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون النفس عالمة
بالسواد وليس ايضا عبارة عن نفس السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجانس ما هو مثل للسواد الحاصل في الجسم والعلم ليس
العلم بالسواد عبارة عن حصول مثال السواد في الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن ثبت انه امر زائد على ذات النفس وذات السواد الحاصلة ٢٠٠
فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والنفس الحاصل منطبع السواد فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو ايضا
لان السواد المنطبع في الذهن اما ان يكون مشاركا للسواد الخارجي في تمام الماهية او لا يكون فان لم يكن فهذا نفي للصورة الذهنية
فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يخلو اما ان يكون العلم عبارة عن تلك الصورة او عن امر

زائد على تلك الماهية يبقى عنها او عن امر زائد يحصل هناك والاول قد بطل والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امرا عدميا
وايضا فبتقدير ذلك يكون هذا اعترافا بان العلم ليس هو نفس حصول تلك الماهية بل هو امر زائد عليه ولان يكون ذلك الزائد في ان
ذلك الزائد عدمي او وجودي وذلك بحث اخر وان ابطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان يكون العلم عبارة عن امر زائد على حصول تلك
الماهية في العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم علموا انه لا بد من فرق
بين حصول السواد المعقول في العقل وبين حصول السواد في الجماد فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا السواد اذا حل في العقل
اتحد بالعقل وانجد العقل به واما السواد الحال في الجماد فانه لا يتحد بالجماد ولا الجماد يتحد به ولهذا الشيخ قد اختار القول بالاتحاد
في كتاب المبدأ والمعاد في الفصل الذي بين فيه ان الباري عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لو لم يتحد بالعاقل لكان
ان يتحد العاقل بالمعقول لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة الحالة فيها او مجموعهما وابطل ان يكون العاقل هو النفس بان قال لو عقلت ٢٠١
النفس السواد لان السواد حل فيها لعقل الجماد السواد لان السواد حل فيه وفي ذلك غاية التقرير فقطع ان القول بان العلم هو نفس الانطباع
لا يمشي الا مع القول باتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بانه من الخرافات وجمع بين القولين مشكل
على من قال العلم هو نفس الانطباع ذلك لان القول بالاتحاد لتمهيد له الفرق بين حلول السواد في النفس وبين حصوله في الجسم ومن نفى الاتحاد
فلا بد له من القطع بان العلم وراء الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد للشيء وان المعقول لا يتحد بالعاقل
اظهر من ان يحتاج في ابطاله الى فضل بسط وتقرير بل كان من الواجب ان يكون فساد هذا المذهب واشباهه معلوما بالضرورة وان لا حاجة
الى تطويل القول فيه لجهل المقلدة واصرارهم على تقرير كل ما يرونه في كتاب من يعتقدون فيه فكل ما امكن ان ينطلق اللسان به وان كان فساده
معلوما بالضرورة الحجة الثانية من الوجهين العامين على ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شيء في شيء
مجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتقدنا انه لا يحل فيه السواد وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما
بذلك السواد لانا اذا كان حقيقة العلم هو حصول السواد لذلك الموجود فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكنا
نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك فانا نعلم بانه تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم ويصح الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم
لونه فلعل الغير انه لا يعلمنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء واما الوجه الذي يخص الادراكات العقلية فهو انا نعلم ٢٠٢
لا شك انا نعقل انفسنا فاما ان يكون تعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول باطل من وجوه الاول وهو ان تعقلنا لذاتنا اذا كان
نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يعم علمنا علمنا بانا نعلم ذاتنا ثم ان الامر ينتهي في هذه العلوم غير متناهية فيلزم
ان تكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دائما وهو محال وسفه واما ان قيل علمنا بعلمنا بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا فالكلام
عليه مثل الكلام على القول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتي ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق
عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم لان الشيء الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشيء لشيء اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من
كذب الخاص كذب العام لان النفس جوهر مجرد لذاته وانه حاصل لذاته فيما يعتبر ان هويته المجردة حاصلة لشيء يكون معقولا بعينه

هويته المجردة قد حصل لها شي يكون عاقلا وباعتبار انه هوية مجردة كان عقلا فالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا
ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع في بديهة العقل الا ترى انا بعد تصور المتحرك والمحرك نعلم ان احدهما مغاير للآخر لا بديهة ولو
كان ذلك ممتنعا في البديهة لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع في البديهة والحجة التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء عبارة
عن حصول ماهية المدرك للمدرك سابقا اليه من جهة الحكم بهم متى وقعت المساعدة على ان حصول الشيء للشيء يقتضي المغايرة لكنا نقول ان كل
٢٠٣ تشخص فانه لابد وان يزيد على ما له من الماهية بامر زائد وهو تشخصه فيكون هناك ماهية وتشخص ومجموع حاصل منهما وهو الشخص واذا كان
كذلك لكن ان يقال ان ذلك التشخص حصل له تلك الماهية اي ان تلك الماهية الا انه جزء من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل لا جرم صح ان يقال
ان تلك الماهية حاصلة لذلك التشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتك فلنضف ذاتي الى نفسي لا انا نقول انا انا فتعين صحيح انه
كان حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشيء الى الشيء اعم من اضافته الى غيره وايجاد الشيء الشيء اعم من ايجاده لغيره فان
هذا القدر لا يقتضي صحة اخذ الشيء مضافا الى نفسه او موجدا لنفسه او محبا لا في نفسه او محلا لنفسه او متقدما على نفسه او متاخرا عن نفسه
بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة فكذا ههنا واما قوله فهذا الشيء باعتبار انه لذي عاقل وباعتبار انه لذي ذاته معقول الى آخر العهود
من هذه العبارات ان كل واحد كان لفظا العقل والعاقل والمعقول الفاظا مترادفة وشرح الالفاظ المترادفة لا يليق الا بكتب اللغة
فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة القصوى التي عند ذكرها تقشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر بل لا يفهم منها الا الواحد
لا يستحيل ان يصدق لفظة منها الا ويصدق الاخرى كان يجب ان يصدق كل معقول عاقلا والعكس وانه خطا وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات
واحدا فقد بطل قولكم ان عقل الشيء لذاته نفس ذاته واما قوله انه يصح منا ان نتشكك في ان الشيء الواحد هل هو متحرك لذاته محركه
ان ذلك لا يصح لان مفهوم المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف لا نقول ذلك والمحركية مقولة ان يفعل والمتحركية مقولة ان ينفعل
فلما اختلف المفهومان صح ان نتشكك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا واما ههنا اذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية
والعقلية فكيف يصح قياس احدهما على الاخر بل لو قال ان حقيقة العاقلية والمعقولية والعقلية تامة زائدة على الذات يجب
ليصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك واما قوله الماهية جزء من الشخص فيكون مغايرا له فصحت الاضافة ٢٠٤
فجوابه ان هذا القدر هب انه يستمر في علم الشخص بماهيته الا انه لا يمشي في علم ذاته المخصوصة وهل الذي به اعترفنا بان العلم ليس
هو نفس الماهية بل اضافة مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص يحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص وعلم الاول ولوازم الناس
بالحقيقة لكل كلام هائل ولما انتهى الى الكلام ان الشيء الحي الذات عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد في صفاته واما القسم الثاني
وهو ان يكون علم الشيء بذاته زائدا على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشيء او لا يكون والاول باطل لانه يلزم
اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما في الاخر اولى من العكس فبقي الثاني وذلك يقتضي القطع بانه ليس علم الشيء بذاته عبارة عن حصول
ذاته او حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة
في الخيال لانا نعتقد هذا الى انا بامور موجودة في الخيال لا يكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب ان لا يكون

ادراك هذه الصورة نفس حصولها لانها في الخيال لما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لا انا نقول لما صدق على الخيال انه متمثل
بهذه الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها بيّنا ان الادراك ليس نفس التمثل وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار
ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع لان الشيخ نص في الشفاء على ان الاشباح ينطبع في الجليدية ثم مع ان الابصار لا يحصل هناك بل
٢٠٥ عند ملتقى العصبتين وذلك يدل على ان الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وايضا فالقوة الباصرة لا تدرك الا في آن تمام اللون
والشكل والمقدار مع ان الشكل والمقدار حاصلة هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس
الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا فانه ليس لقوتنا الباصرة نسبة مخصوصة اليه وان الذي
يقال من ان المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه تشكيك في اجلى العلوم الضرورية
واقواها وان امثال هذه الكلمات يجب ان لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان يجعل مواضع البحث والتدقيق وههنا تمام الكلام
في الادراك والشعور واستمع الآن ما خرج المتن اما قوله ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاعلم
ان البحث فيه من وجهين الاول لسان قوله ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك مشعر بان الادراك امر وراء حصول الصورة
لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس الحضور لم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شيء فيصير معنى قوله حقيقته
متمثلة عند المدرك ان حقيقته حاضرة عند الشيء الذي هي حاضرة عنده ومعلوم ان ذلك خطا ولذلك قوله يشاهدها ما به يدرك اضاف
المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة المتمثلة فظهر ان اللفظ ههنا مشعر بكون الادراك
امرا مغايرا للتمثل والحضور لكن كلامه في اكثر المواضع يقتضي كون الادراك نفس التمثل الثاني ان قوله حقيقته متمثلة عند المدرك يستدعي
بخلاف التمثل فانه ان عني به انه يحصل مثل المعلوم في العالم حتى ان من علم البحر والجبل حصل فيه ما مثال البحر والجبل فذلك معلوم البطلان
٢٠٦ بالضرورة وان عني به غيره فلا بد من بيانه لانا لا نعقل من مثاله انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل والمثال ظاهر ان الانسان المنقش على
الحائط مثال الانسان الطبيعي في الشكل ويخالفه في سائر الاعتبارات وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذا عقلنا شيئا فحصل
في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان خالفه من بعض الوجوه حصل ما يكون من جهة المخالفة
معلوما والا فقد حصل العلم بكل الوجه مع ان مثاله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل اصل القاعدة فاما قوله فاما ان يكون تلك
الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير
مباين وهو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقولنا او يكون مثال حقيقته مرتسما هو موضع
البحث فانه يقال ان اردت بالمثال المثل فقد ابطلناه وان اردت به غيره فلخصه ليكون الكلام بالنفي والاثبات متواردا على صورة محصلة ثم
لقائل ان يقول لا معنى للجهل الا ما يحصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة له فلا بد من امر في الخارج واذا ثبت امر في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة

وان لم يكن مثلا له لانا نقول المثال مماثل المثل من جهة ومخالف له من جهة فالانسان المصور على الجدار مثال للانسان الطبيعي صح

وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز ان يقال الصورة التي نعقلها او نتخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا الا انها موجودة في انفسها اما بان تكون قائمة بانفسها على ما يقوله افلاطون واما بان تكون مرتسمة في شيء من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا الا انه لا بد من ابطاله الى التزام ان الاثر الحاصل عند تعقل شيء في الذهن نفسه ولنفسه حتى يكون العرض الغير المحسوس محسوسا وبالجوهر القائم بالنفس
من كل الوجوه امر سهل غير مستبعد ٢٠٧

المسئلة الثانية في بيان درجات الادراكات في التجرد وفصل واحد

تنبيه

الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره ايضا وهو عندما يكون محسوسا فقد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلقت منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الا اذا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي يتعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعد لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانبه ما من شانه ان يعقله

الشرح

لما تكلم في اصل الادراك شرع بعده في بيان اصناف الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين اما ان يدرك بحيث يمنع نفس ادراكه من ان يكون مقولا على كثيرين او يدرك بحيث لا يمنع نفس ادراكه من ذلك والاول لا يخلو اما ان يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك المدرك في الخارج او لا يتوقف فهذه اقسام ثلثة اولها الادراك الذي يتم به المدرك وهو ان يكون مانعا من الشركة ويكون موقوفا على وجود
المدرك في الخارج وهذا هو ادراك الحس فاني اذا ابصرت زيدا فالمبصر يمنع لذاته عن ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا الابصار لا يحصل ٢٠٨
الا عند حصول المدرك في الخارج وثانيها ما يحصل فيه احد الوصفين دون الثاني فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي وهو التخيل فاني اذا شاهدت زيدا ثم غاب عني فاني احيانا على ما هو عليه من الهيئة الشخصية بنفس الخيال يمنع من الشركة ولا كان هذا الادراك لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فانه يسمى ... وثالثها ان يخلو عن الوصفين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك في الخارج وهو المسمى بالادراك العقلي فان قيل الادراك الوهمي خارج عن هذا التقسيم قلنا نعم لما قسمنا ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق بالاشخاص فلا تقدح فيما ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر فلنتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول اما الادراك الحسي والخيالي فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة معينة ولعوارض مشخصة وذلك لان متعلقيهما ان كان هو الماهية من غير قيد زائد لزم ان يتعلق كل واحد منهما امرا لا يمنع نفس تصوره من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذي سميناه بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع قيود زائدة مشخصة فذلك هو الذي اردنا بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها

مقارنة لمادة معينة واعراض جزئية واما الادراك العقلي فانه يجب ان يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركة فيما بين الاشخاص دون الصفات المختلفة وجب ان لا يكون لها شيء من تلك الصفات والا لم يكن مشتركا فيما بين كل تلك الامور ولقائل ان يقول ما ذكرتموه يقتضي كون الكلي موصوفا بعارض جزئي ولا يلزم من هذا القدر ان لا يكون ملحوقا بشيء من العوارض لان العارض الجزئي
اخص من مطلق العارض ولا يلزم من بطلان الخاص بطلان العام فلم لا يجوز ان يكون الكلي ملحوقا بلواحق كثيرة كلية وهذا البحث وان كان ٢٠٩
مفيدا الا ان ههنا بحثا اخر قريبا من ذلك وهو اكثر فائدة منه وذلك لانه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضع ان العقل ينتزع من الاشخاص الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التي تحصل في العقل لا بد وان تكون صورة جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فتتشخص تلك الصورة من حيث انها حالة في تلك النفس ومقارنتها لسائر الصفات القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بل لان الاشخاص الانسانية الموجودة في الخارج غير موصوفة بشيء من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة في ماهية الانسان لاستحال الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان العقل يقدر على ان ينتزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض واللواحق والعلائق مع انا اثبتنا ان تلك الصورة موصوفة لا محالة بهذه العوارض الثاني وهو ان مدرك العقل لما هو الامر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة في العقل غير مشتركة فيما بين الاشخاص لانها حدثت بعد حدوثها فانه كيف يجوز ان يقال العلم بنفس زيد جزء من ماهية جميع اشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين بعد عدمها فثبت ان الصورة الموجودة في العقل يستحيل ان تكون مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وان تكون كلية مشتركة فيما بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالانسانية مغايرة لا محالة للاشكال والمقادير ثم ان الانسان الطويل مثلا موجود في الخارج وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطويل ومتى كان المركب موجودا
في الخارج كانت المفردات موجودة ايضا فاذن الانسان من حيث هو انسان في الخارج وهو ايضا في نفسه مجرد عن اللواحق لان ما به الامتياز اذا ٢١٠
كان خارجا عن الانسان التي بها الاشتراك كان الانسان من حيث هو انسان فقط لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لا لان العلم في ذاته كلي او مجرد بل لان المعلوم به كلي ومجرد فلهذا السبب يسمي المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز تعويلا على فهم المتعلمين فلما نظر المتأخرون في كلامهم ولم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة وكلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته فاعلم انه لما كان اظهر الادراكات الاحساس ويليها التخيل واخفاها الادراك العقلي لا جرم بدأ الشيخ بذكر الحس وثنى بالتخيل وثلث بالعقل ولما كان اظهر الادراكات الحسية الابصار لا جرم ذكر في مثال الادراك الحسي الابصار واما قوله وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره فاعلم ان ذلك بيان منه لكون المدرك بالادراك العقلي امرا مشتركا فيه بين الاشخاص واما قوله وهو عندما يكون محسوسا فقد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار

بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته فاعلم انه لما ذكر اقسام الادراك شرع في ذكر احكامها وبدأ باحكام
مابدأ به التقسيم وهو الاحساس فذكر ان الشي انما يكون محسوسا عند المشاهدة مع غواشي غريبة عن ماهيته ثم فسر الغواشي الغريبة بانها
التي لو ازيلت عن الشي لم تؤثر تلك الازالة في تلك الماهية وهذا التفسير يتناول لجميع العوارض مفارقة كانت او لازمة وسواء كانت لازمة للوجود ٢١١
او للماهية فان زوال الشي منها لا يوثر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد تزول عن الشي مع بقائه والصفات اللازمة للشي لا
يكون زوالها سببا لزوال الماهية بل زوال الماهية يكون سببا لزوالها ثم انه لما ادعى ان الشي انما يكون محسوسا عند ما يكون موصوفا باللواحق
الغريبة برهن على ذلك بان الحس يتناول الانسان الا في اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية
انسانيته لا زيادة الاشتراك لا يتغير حاله عند تغير ما به الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان الحس لا يتعلق
بها الا مع هذه الاشياء بل بعد ذلك ان الحس الظاهر مع انه لا يتعلق بالشي الا عند كونه موصوفا ببعض العوارض يتعلق به الا عند
علاقة وضعية وهي كون المرئي حاضرا مقابلا للرائي وان لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله الخيال الباطن فتخيله
مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكن يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورة مع غيبوبة
حاملها فاعلم ان معناه ما قررنا ان الخيال لا يستحضر الماهية الا مع العوارض التي باعتبارها يتشخص ويمتنع حمله على كثيرين ولكن يمتاز
هذا النوع من الادراك عن ذلك النوع بانه لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج والنوع الاول يتوقف عليه واما قوله واما العقل فيقتدر
على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فاعلم ان تفسيره
ماقدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك مع قطع النظر عن الصفات التي بها وقع الاختلاف هو المعنى باقتداره على التجريد وهو العمل الذي
عمله بالمحسوس حتى جعله معقولا واما قوله واما ما هو في ذاته بري عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو ٢١٢
معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله فاعلم ان المراد منه ان المانع
من كون الشي معقولا هو المادة وعلائقها فاذا كانت الماهية مادية احتاج الى العقل في تصيرها معقولة الى ان يجردها عن المادة واما
اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علائقها لم تكن لها حاجة الى ان يعمل بها عملا لاجله يصير معقولا لانه اذا كان المانع عن المعقولية غير
حاصل له كان معقولا في ذاته بل ربما احتاج الشي الذي يعقل الى عمل لاجله يستعد لان يعقله وهو العقل والتامل فان قيل
قولكم المانع من كون الشي معقولا هو المادة وعلائقها فيبحث وذلك لانه يجب تحقيق المراد من المادة حتى ننظر انه هل
يمكن جعلها مانعا من المعقولية ام لا فنقول ان ماهية الشي اذا كانت مؤلفة من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل
السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لابد وان يكون ذلك الخشب متشكلا بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب والخشب
مادة في السرير والشكل صورة لم يقل فحصل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء كان المحل محسوسا كما ذكرناه
او معقولا كالهيولى الاولى التي هي محل الجسمية للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى الاولى او متقوما له كالموضوع والعرض
واذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية يمكن ان يكون معقولا فنعقلها لا انا في تعقل ماهيتها نحل فيها فان من

بين الخاص المختلف فيه العلم من انه قد ذكر ذلك الاشتراك في الصفات فاقتدار العقل على ادراك القدر المشترك له

١٧

صدق كون الخشب متشكلا فلابد وان يكون هو بعينه متصورا لماهية الخشب ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق
بثبوت احدهما للآخر فان التصديق بثبوت شي لشي يستدعي تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان تكون
٢١٣ معقولة وثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل مانعا من كون الشي معقولا وثبت ان المادة لا معنى لها
الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة من المعقولية فنقول في الجواب انه قد ثبت انه لا معنى للتعقل الا حصول ماهية
المعقول للعاقل ثم بان ان المادة مانعة عن المعقولية وانه لا مانع من المعقولية الا المادة وبيانه ان الشي اذا كان قائما بذاته كانت حقيقته
حاصلة لذاته وكل ماهية حقيقته حاصلة لشي كانت حقيقته معقولة لذلك الشي بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل فاذا
كل ما كان قائما بذاته فانه لابد وان يكون حقيقته معقولة لذاته واما كل ما لا يكون قائما بنفسه فانه لابد وان لا يكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره
واذا لم يكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالما بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون موجودا في محل فانه يكون معقولا لذاته اي يكون ذاته
عالما بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلائقها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة في كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل
يحتاج بعض ما تعقله الى عمل يعمله حتى يستعد به لان يعقله فان غيره اذا اراد ان يعقله فانه ربما احتاج الى فكر وتامل واكتساب صورة حتى يصير
معقولة له واما جرم مثل هذه الماهية لا يكون معقولا لذاته بل لابد وان يعمل بها عملا حتى تصير معقولة بالفعل فقد تحصل انه متى ثبت القول بان التعقل
هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع فيه الا المادة فاما اذا كان امرا زائدا عليه فسواء اثبتنا الصورة
الذهنية او لم نثبتها لم يصح ذلك

المسألة الثالثة في الحواس الباطنة فصل واحد

اشارة

٢١٤ لعلك تتوقع الآن ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر المناسبة للحس اولا فاسمع اليس قد تبصر القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر
انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذا في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها
هيئة الابصار الحاضرة فعندك قوة قبل البصر اليها يودي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فللعقل وان لم تعلم
واما المجرد الذي يمكن لك بها ان تدرك ان اللون غير الطعم اعني الحس ان هذا الاصفر هو هذا الحلو وان لم تكن ذلك من عندك قوة
تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيه وما بين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون
هذا الطعم فان القاضي بين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك
من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش
معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم
قوة يحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة
بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال
والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في جانبها الاخير والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط

وتخدمها قوة رابعة لها ان تركّب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركّب ايضا الصور بالمعاني
وتفصل عنها وتسمّى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ٢١٥
ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير واما هدى الناس الى الفضيلة
بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف ورث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع ان يقدم الاشرف الجثماني ويؤخر
الاشرف الروحاني ويبعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته التفسير
انه لما تكلم في الادراك وفي اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك في القوى المدركة ومبادئها بالقوى الحيوانية وترك الحواس الظاهرة لما اورد
فلان الحواس الظاهرة لا نزاع في وجودها في الجملة وانما النزاع في تفصيل القول في كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع في وجودها
واما ثانيا فلانه لا فائدة في البحث عن الحواس الظاهرة الا معرفتها فقط واما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع به في البحث عن احوال النبوة و
والاخبار عن الغيوب على ما سياتي في النمط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم اهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم في القوى الباطنة ولنعلم ان
القوى الباطنة الدراكة للجزئيات خمسة وبيانه على سبيل الحصر ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات اما ان تكون مدركة فقط او متصرفة ايضا
فان كانت مدركة فاما ان تكون مدركة للصور الجزئية مثل تخيلنا صورة زيد بعد غيبته عنا او مدركة للمعاني الجزئية مثل ادراك الواحد منا
الصداقة التي بينه وبين شخص معين والعداوة التي بينه وبين شخص آخر ولكل واحد منهما من القوتين قوة اخرى هي خزانتها فالقوة المدركة للصور
المحسوسات هي المسماة بالحس المشترك والقوة التي تكون خزانة لها هي المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة التي ٢١٦
تكون خزانة لها هي المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفة فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها فهذا
تفصيل القول في اقسام هذه القوى وبقي النظر بعد ذلك في امرين احدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات
وان كنا نعلم بالضرورة وجودها الا انه من المحتمل ان يكون هناك قوة واحدة تحصل لها هذه الادراكات المختلفة بحسب اختلافات ونيات
مواضعها ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لعلك تنزع الآن الى ان تشرح لك امر القوى الدراكة من طرز ادنى شرح وان نقدم امر المناسبة للحس اولا
فاسمع فاعلم انه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة اظهر الادراكات فكل ما كان اقرب اليها كان اظهر وقد عرفت ان التعليم الجيد ان يبدأ من
الاظهر مترقيا الى الاخفى لا جرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهي المسماة بالحس المشترك على سائر القوى واما قوله المبين فقد
القطرة النازلة تحط مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا لا على سبيل التخيل او التذكر وانت تعلم ان البصر
انما يرتسم فيه صورة المقابل والنازل والمستدير كالنقطة لا كالخط ففي اذن في بعض قوى الهيئة ما ارتسم بها اولا واتصل كالهيئة
الابصار الخاص فعندك قوة قبل البصر اليها تؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجمع المحسوسات فيدركها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة
الدلالة على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور اشياء المحسوسة بالحواس الخمسة والدليل على ثبوتها انا نرى القطر النازل
خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد لا بد وان يكون موجودا فان العدم الصرف لا يكون مشاهدا محسوسا
لكنه ليس موجودا في الخارج فهو اذا موجود في قوة من قوى من ابصر ذلك وليس محله البصر لان البصر انما ترتسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج ٢١٧

فهذا الخط لا وجود له في الخارج فاذن لابد من قوة اخرى يرتسم فيها وليست هي النفس لامتناع انطباع الصور الجزئية الجسمانية في النفس
فهي اذا قوة اخرى جسمانية وهي المسماة بالحس المشترك وهذه القوة انما ابصرت القطرة على شكل الخط لانه يحصل فيها صورة تلك القطرة عند
كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها يحصل فيها صورة كونها في مكان آخر يلي المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة احست تلك
القوة بذلك الشيء كالخط ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا في الخارج بيانه انه يحتمل ان يقال ان القطرة لما
كانت في مقام فان الهواء الحاجب يتشكل بشكلها ثم انها اذا انتقلت وحصلت في حيز آخر من الهواء الذي يلي الحيز الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء بشكلها
الشكل قبل زوال ذلك الشكل من الجزء الاول من الهواء وهكذا القول في سائر اجزاء الهواء فلا يبقى ذلك الشكل في اجزاء الهوائية المتجاورة جسم
رويت القطرة خطا وهذا بعينه ما ذكرتموه في سبب ادراك الحس المشترك لتلك القطرة على سبيل الخط وبالجملة فانهم ربطوا الحكم باقامة البرهان
على ان ما ذكروه في الحس المشترك يمكن مثله في الهواء ثم انا نبين ان الاحتمال الذي ذكرناه اولى مما ذكروه لانه يجاري في بعض المشاهدات ان لا يكون
موجودا في الخارج جاز مثله في جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو سفسطة وجهالة لا يقال
الهواء شفاف لا يتلون بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب في الهواء المحصور من جوانب الصفحة ان يتلون بلون ذلك الجدار وايضا فيتقلب
على ذلك التقدير حصول ذلك الشكل في ذلك الهواء علولا لتلك القطرة فوجب ان يزول ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج تلك القطرة ٢١٨
عن ذلك الهواء لزوال المعلول عند زوال العلة لانا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره واما الهواء المحصور بين جوانب الصفحة
فنقول لم لا يجوز ان يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الآخر اذا كان متصلا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم نقول الهواء الملتصق
بالجدار يتلون بلون الجدار ولكن لا نميز بينهما لاشتباههما في اللون واما البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه لما ذكروه من العلة وايضا فهذا الكلام لا يستمر
على اصولهم لان الرطوبة الجليدية اما ان تكون شفافة او لا تكون فان كانت شفافة مع انها قابلة للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف لا يقبل
الشيء وان لم تكن شفافة كانت متلونة فاذا حصلت فيها اشباح المبصرات يلزم اجتماع اللونين في محل واحد وهو محال فثبت انه يلزمهم ايضا ان لا يتأدى
الشبحان الى ملتقى العصبتين الذي هو محل الروح الباصرة واما الثاني فهو ضعيف ايضا لان صورة لون القطرة المخصوصة انما حصلت
في الحس المشترك لاجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جوزتم بقاء تلك الصورة في الحس المشترك عند خروج تلك القطرة
من ذلك الهواء فاذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز مثله في الهواء ثم ان سلمنا المساعدة على ان هذا الخط لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز
ان يكون محله البصر قوله وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل فيقال له ان علمنا بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل لم يستند
الى برهان قاطع بل الى الاختبار والتجربة لا يصح ههنا الا بعد العلم بان المدرك للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانا
متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل فاذن لا نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس
هو البصر فلو استفدنا العلم بان المدرك للقطرة على صورة شكل الخط ليس هو البصر واردنا اثبات ذلك سقط ما قالوه ثم ان سلمنا المساعدة ٢١٩
على ان المدرك لذلك ليس البصر فلم لا يجوز ان يكون هو النفس قوله انها لا ينطبع فيها الصور الجزئية الجسمانية قلنا سياتي ابطال ذلك بعد
ان شاء الله تعالى واما قوله وعندك قوة يحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاعلم ان المقصود بذلك اثبات القوة الثانية من القوى الباطنة وهي الخيال

وهو الذي يكون خزانة الحس المشترك فان المحسوسات اذا كانت حاضرة انطبعت صورها في الحواس ثم يحصل مثال تلك الصورة في
الحس المشترك ثم يحصل مثال تلك الصورة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات انمحت تلك الصورة عن الحواس
الظاهرة ولكنها تكون باقية في الخيال فاذا اخذ الحس المشترك في مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال صارت تلك الصورة متخيلة
مثل ما اذا استحضرنا في خيالنا صورة زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصور المخزونة في الخيال بقيت تلك الصورة غير
مشعور بها فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لمثل المحسوسات واعلم انهم استدلوا على ان هذه القوة مغايرة للحس المشترك من وجهين
الاول ان الحس المشترك يجب ان يكون قابلا لهذه الصورة والخيال لا بد وان يكون حافظا لها فيجب تغايرهما الحجة ومثاله الماء اما الحجة فلان القوة
الواحدة لا يصدر عنها الا امر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء فيه قوة قبول الشكل وليس له قوة حفظ
واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيال الذي جعلوه حافظا لهذه المثل لا بد وان يكون قابلا لها لان ما لا يقبل الشيء استحال ان يحفظه وعلى هذا
يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ للقبول والحفظ واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فسيأتي ابطاله وايضا فهو ينتقض بالحس المشترك
فانه قوة واحدة مع انها تدرك المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات فهذه القوة الواحدة صدر عنها ادراكات مختلفة وايضا ٢٢٠
فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع انها قابلة للصور العقلية ومتصرفة في البدن واما المثال فهو ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة
ثبوت مثله في كل الصور الثاني قالوا الصورة الخيالية متى حصلت في الحس المشترك عند غفلتنا عنها ثم انا اذا التفتنا اليها فاما ان يكون في قوة اخرى
يحصل الشعور بها او لا يكون فان لم يكن وجب ان يعود تلك الصور الخيالية الى الجسم بسبب جديد مع ان معلوم انه ليس كذلك فان تلك الصورة محفوظة في
اخرى وهي الخيال وهذه الحجة ضعيفة لانها بناء على انه لا معنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخيالية الا حصولها فيه وقد بينا انه ليس
الامر كذلك وان الشعور والادراك حالة اضافية كيف لا نقول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم لا يشعر بها ولو كان الشعور
امرا وراء حصولها فلم لا يستحيل خلاف ذلك فهذا برهان قاطع على فساد ما قالوه واذا ثبت ان الشعور امر وراء الحصول فهو الحقيقة يحتمل هذه
الحجة لان على هذا التقدير يجوز ان تكون تلك الصورة حاصلة في الحس المشترك الا انها حاضرة فيه دائما الا انه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور
فحينئذ يحصل الشعور واذا بقيت مغفولا عنها ثم بعد وقت الساعة فعلى هذا التقدير لا يكون مغفولا عنها الا لكونها موجودة في الحس المشترك
فلم لا يجوز ان يكون موجودة ايضا في الخزانة قوله لولا ان كل ذلك لما عاد الى الجسم بسبب جديد فنقول لا نسلم وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه ليس
للنفس الناطقة خزانة تبقى الصورة العقلية المغفول عنها مخزونة فيها بل يقولون ان النفس انما اذا طلبت تلك العلوم فاضت عليها
تلك العلوم من واهب الصور واذا لم يطلب تحصيلها انمحت عنها فلم لا يجوز ان تبقى مخزونة في خزانة اصلا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في ٢٢١
الحس المشترك الثاني ان الحس المشترك اذا زالت الصور عنه وبقيت مخزونة في الخيال فانه لا يمكنه استرجاعها من تلك الخزانة الا اذا
فاذا جاز ان يكون للحس المشترك طلب الاتصال بتلك الخزانة حتى تستفيد من تلك الخزانة تلك الصورة من غير تجشم كسب جديد فلم لا يجوز ان
يكتسبه طلبه الاستعادة لا من الخزانة بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج الى اثبات هذه الخزانة الثالث ان حامل القوة الخيالية جسم في
معرض التغير فينتقص تارة ويزداد اخرى ومتى وقع التغير في محل القوة فلا بد من ان تكون القوة نفسها فضلا عن الصور الحاصلة بسببها

١٢٢

فكرره

مع انه لا حاجة الى تجشم كسب جديد فبطل ما قالوه واما قولهم وبها يمكننا ان نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما فهذه قوي لا علم ان هذا دليل اخر على
اثبات الحس المشترك في الخيال وحسن بيانه يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه
وما ذلك الا لعلمنا بان صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشيء على شيء وجب ان يكون عالما بكل واحد
منهما اذ التصديق مسبوق لا محالة بتصور الموضوع والمحمول فاذن فينا قوة واحدة تدرك جملة هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وتلك
الشيء ليس هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها لا يحس الا بنوع واحد من المحسوسات ولا النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات فاذا
لا بد من قوة جسمانية تدرك جميع مدركات الحواس الظاهرة وهو الحس المشترك وخزانتها الخيال ولقائل ان يقول انه كما يمكننا ان نحكم
٢٢٢ بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص
معين جزئي والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لجسماني ان ينازع في صحة حمل الكلي على الجزئي اما اولا فلان اهل الاجماع
١١ الى انفسنا منذ ذلك الجانب امتناع من صحة الحكم بان هذا اللون هو هذا المشكل واما ثانيا فلانهم قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث بينوا ان اقسام الحمل اربعة حمل
الجزئي على الجزئي والكلي على الكلي والجزئي على الكلي والكلي على الجزئي ولم ينقل عن احد منهم امتناع من هذا التقسيم واما ثالثا فلانا اذا رجعنا علمنا صحة
ذلك بالضرورة فلم يكن لمخالفة من خالف فيه عبرة واذا كان كذلك فنقول الحاكم بشيء على شيء لا بد ان يحضره المقضي عليه او به فان اجيز فقد
حكمتم وان جوز الحاكم على زيد بانه الانسان لا بد وان يكون مدركا لذاته بعينه وللانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة
عندكم فيجب ان يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فاذا النفس الناطقة يمكن ان تكون مدركة للجزئيات واذا كان كذلك لم لا يجوز ان تقولوا الحاكم
بان هذا الملون هو هذا المطعوم ليس الا النفس فظهر بهذا سقوط هذه الحجة على التقدير ثم الذي يدل بعد ذلك على فساد القول بالحس
المشترك اني اعلم بالضرورة اني اذا ذقت طعاما فليس لذلك الطعم شيء في الدماغ ثم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال
الذائق للمطعوم هو الدماغ وما فيه مع اني اجد الحال بخلاف ذلك لجاز ان يقال المدرك للطعوم هو العصب او العضلة او الخصر وان كنت اجد
٢٢٤ الحال بخلافه وايضا فالروح الباصرة اما ان يكون فيها قوة مبصرة او لا يكون فان كانت فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرا وادركه الحس المشترك
ففينا شيئان يبصران ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصاره له ابصارا واحدا بل ابصارين لكن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن في الروح الباصرة
قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا لان حاصله يرجع الى ان التي سميتموها بالقوة الباصرة سميناها بالحس المشترك ولا بد فيها
منه انه ليس في الانسان شيء يبصر المرئيات الا شيء واحد واما الخيال فالذي يدل على فساد القول به ان الانسان اذا طالع الكتب طاف في
العالم ورأى البلدان والاشخاص فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي لاختلطت تلك الصور فان الروح الصغير اذا انتقش فيه النقوش
الكبيرة فانه لا بد وان يختلط البعض بالبعض اللهم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها غير موضع الاخرى وحينئذ لانه غاية صغر تلك المحال
مع عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا فاذا كان موضع كل صورة غير موضع الاخرى لم يحصل هناك شيء واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصورة
ولتلك الصورة فلا يمكن الحكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضر الصورتين ومدركا لهما وانه باطل بالبديهة وبالاتفاق

ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحواس
اما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها
مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم بها كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا
شانها فاعلم ان هذه هي القوة المسماة بالوهم وهي القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة في المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة
جزئية موجودة في الذئب المعين وادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس في النعجة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة
متعلقة بهذه المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان هاهنا بحثين البحث الاول في بيان المغايرة بين
هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم هاهنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الادراك لان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة ممنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلا نسلم بان المدرك لهذه الاشياء هو النفس ثم ان الشيخ ٢٢٤
بين فيه كلاما في كتبه المطولة الا انه اقتصر على ان المدرك لهذه المحسوسات ليس النفس قال ولما ثبت ذلك ثبت ان المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات لا يجوز ان يدركها الا قوة جسمانية ولقائل ان يقول تقرير هذا الكلام ان يقال العداوة الموجودة في هذا الذئب لما كانت
يدرك من حيث انها موجودة في هذا الذئب او لا من حيث انها موجودة في هذا الذئب فان كان الاول لزم ان يكون المدرك لها من حيث انها كذلك ادرك الذئب
لذلك الذئب جسم او جسماني فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسما او جسمانيا واما ان ادركت العداوة لا من حيث انها الى ذلك الذئب كان
ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها عداوة امر كلي وليس كلامنا فيه بل في العداوة الجزئية فهذا حاصل ما عنده
في تثبيته ما ذكره الشيخ وهو ضعيف لانا نقول المدرك لهذه العداوة الجزئية اما ان يجب ان يكون مدركا لذلك الذئب او لا يجب فان
فحينئذ يكون المدرك لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال وان المدرك لتلك العداوة
هو الحس المشترك او الخيال فاذا عقل ذلك في صورة فليعقل مثله ابد الحين ودعينا ان يصح بان المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس
هو المدرك للصورة الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدركا لذلك الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسما بان يكون
المدرك لتلك العداوة جسما فعلى التقدير الاول يجوز ان يكون المدرك لهذه المعاني هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز
ان يكون المدرك لها النفس فسقطت حجتهم على اثبات هذه القوة البحث الثاني اني اذا ادركت صداقة بيني وبين ولدي في
ان نازعني في كون ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بيني وبين ولدي وانه لا شيء في نفسه جزئي ولكني لا اشعر بها الا من ٢٢٥
حيث كلية فاذا وقد الوقت انعدام تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي وحدوث مثلها عقيبها لا كانت الصداقة التي بيني وبين ولدي ابتداء نفس
تصورها من وقوع الشركة بها فهي كلية بل الموجود في الخارج امر جزئي وفي امر جزئي وهو انه لمعين ولكن القدر الذي اعرفه منها
امر كلي كما ان من علم ان في هذا البيت انسانا ولم يكن معلومه امرا كليا لان الانسان الذي في ذلك البيت لا يمكن ان يكون مقولا على كثيرين
على سبيل البدل الا انه كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا الا انه لا نشعر بالصداقة التي بيني وبين ولدي الا بالشعر بهذه الصداقة التي بيني
وبين ولدي لكان على هذا التقدير يظهر ان مدرك الوهم امر جزئي وذلك مما يفيد اثباته فان الصداقة امر غير مشار اليه بالحس
بل لو ان الانسان لجميع الحيوانات لا يشعرون بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا الموضع يجب ان يتامل فيه

واما قوله وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور فاعلم ان هذه
هي القوة الذاكرة وهي خزانة الوهم والكلام نفيا واثباتا ما مضى في الخيال واما قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص
فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة
بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها التجويف
٢٢٦ الاوسط واعلم ان هذه الكلمات مغنية عن الشرح الا قوله في الحس المشترك ان التها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نفس الدماغ والحامل للروح الباصرة فهو الروح الذي هو منشأ الروح
الثالث هو الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ومنفذ هذه الشعبة متقدم وفيه من القلة على الى اللسان والحامل للروح
السابع ينقسم من الروح الخامس والحس اللمسي فيحصل في بعض الاعضاء العليا الاعصاب الدماغية وفي سائر الاعضاء الاعصاب
الدماغية وهذه جملة فصلها الشيخ في القانون والشفاء وذكرها سائر الاطباء واذا كان كذلك فنقول الحق ان الروح الحامل للحس
المشترك في مقدم الدماغ ونبحث انه لو كان كذلك لكان تأدي المبصرات اليه سهلا لما بين ذلك الروحين من المجاورة فاما تأدي
المطعوم والاصوات والكيفيات الملموسة من الحواس الثلثة اليه لمن مشكلا لان منشأ العصب الحامل للروح الذائق الحامل للحس المشترك
بين مقدم الدماغ ومؤخره وانه نافذ في نقبه الحنك الى اللسان فتادية هذا العصب هذه المذوقات الى القوة المسماة بالحس المشترك اما
ان يكون الكيفية المذوقة في سطح اللسان فينشأ العصبة الحاملة له ثم ينفصل من تلك العصبة او ينعطف الى مقدم الدماغ ويتصل بالروح
الحامل للحس المشترك او يكون الحس من ذلك وسواء ينتقل الروح الحامل للحس المشترك الى منشأ العصبة الثالثة ثم يخالطه ويشترك
الى اللسان لاحد الطعوم التي ادركتها الذائقة او لا يتصل ولا واحد من الروحين بالآخر ومع ذلك فان القوة الذائقة تؤدي الطعم الى الحس
المشترك او لا لان الروح الذائقة لو بقي حافظا للطعم الى ان يتصل بالحس المشترك لقد بقي فيه ادراكه ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس
المشترك فيجب ان يجد الانسان ذوق المطعوم من ذلك المنفذ وفي وسط دماغه وفي مقدم دماغه مثل ما يجده في اللسان وهكذا القول
٢٢٧ لو لم يذهب الروح الذائق اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واخذ الطعم فان الادراك له فيجب ان يكون حاصلا
في تلك المواضع فعلى التقدير يكون الذوق حاصلا في اكثر الدماغ ويلزم ان لا يتغير حال الارواح عند خروجها عن محلها وانفصالها
عن اعضائها الحاملة لها والادراكها بين والثاني خروج عن قولهم واما ان يتصل واحد من الروحين بالآخر استحال تأدي الطعوم الى الحس
المشترك لا عندهم القوى الجسمانية انما تدرك بواسطة الآلة بالمدركات وهذا الاشكال في تأدية القوة السامعة للاصوات الى الحس
المشترك وتأدية القوة اللامسة للكيفيات الملموسة الى الحس المشترك اظهر واوقع فهذا اذا جعلوا الروح الحاملة لقوة الحس المشترك
في موضع واحد فاما اذا جعلوه في مواضع مختلفة وهي مبادي عصب الحس فالحال ايضا بعود فان كل عصبة معينة بحس واحد فيستحيل ان يحصل
فيه غير ذلك الحس بالبيان الذي سبق فثبت انه يمتنع ان يكون الروح الحاملة للحس المشترك موجودة في مقدم الدماغ وان يكون موجودة في
مبادي اعصاب الحواس ايضا وهذا اقناعي قوي في فساد القول بالحس المشترك واما قوله وكل منها قوة الا لها ان يدرك ويفصل ما ليها

من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وركب ايضا الصور بالمعاني ويفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند
استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للعقل وتوسط الوهم العقل فاعلم انه لما تكلم في الحس المشترك
والخيال وتكلم بعدهما في الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لا جرم عقب الكلام في القوة الوهمية بالكلام في القوة المتخيلة وهي قوة من شانها
ان تركب المعاني الوهمية والصور الخيالية بالعكس وركب الصور بالمعاني اخرى ثم ان الامر لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل
سميت هذه القوة مفكرة وان كان الامر هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن الاوسط وكانها قوة ٢٢٨
ما للوهم وبتوسطها للعقل ثم ههنا بحثان الاول بيان ان هذه القوة مغايرة لسائر القوى والحجة فيه ان هذه القوة متصرفة وسائر القوى
مدركة والقوة الواحدة لا يصدر عنها اثران فقد مضى الجواب عن هذا لو تمايز وشاذ ذلك من وجوه الاول ان هذه القوة المتصرفة ان لم يكن
لها شعور بما تصرف فيه او لا يكون فان كان ذلك بطل ان القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفة فبطل قولهم ان القوة الواحدة
مبدا الادراك والتصرف وان كان الثاني كان ذلك قولا بان المتصرف في اشيا التركيب والتحليل لا يكون متصورا لحقيقة شي منها وذلك باطل
اعترف به بان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما الثاني ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوى تصرف منها في هذه
القوى فيلزم من الشي الواحد مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة بالبدن الثالث انهم قالوا القوة الانسانية
منها مدركة ومنها محركة وجعل المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهي الحواس الظاهرة ومدركة من باطن وجعل المتخيلة فيها واذا كان ذلك
وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قولهم بان القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفة البحث الثاني انهم جعلوا المتخيلة
خادمة للوهمية ولا شك ان اطلاق لفظ الخادمة ههنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم اقامة الدليل على صحتها وذلك مما لم
واما قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو النهاية فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر
وهو ان حفظ هذه المعاني الجزئية المدركات للوهم مغايرة لاستحضارها بعد زوالها فان حسبان نسبة الفعل الى قوة على حدة ٢٢٩
القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شي ذكره في القانون على هذا يكون قوى الباطنة شيا وذا في اخر الفصل الاول من
المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفا وتشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة
فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة
فهذه حكاية الفاظه وكل ذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى واما قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد اذا خص
بطنا من بطون الدماغ اختل من الافعال ما يختص به فاعلم انه لما تكلم في اختصاص كل واحدة من هذه القوى الخمسة بموضع معين من الدماغ حاول اثباته فاحتج عليه بان الدليل على ان القوة مختصة
بتلك الموضع احتلال احوالها عند اختلال الموضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع واعلم ان هذه الحجة ضعيفة اذ من الجائز
ان يكون هذه القوى جسمانية او ان كانت جسمانية لكنها لا تكون حالة في ذلك الموضع بل في موضع اخر وان اختلت افعالها عند اختلال ذلك الموضع
ان ذلك الموضع كان الة لتلك القوة واختلاله يوجب اختلال الة تلك القوة وذلك يقتضي اختلال افعالها كما ان الادراكات العقلية تختل عند
اختلال الدماغ وان لم تكن القوة العاقلة حالة فيه الثاني ان حكمة الصانع اقتضت ان يكون الحس المشترك والخيال موضوعين في مقدم الدماغ لما

١٢٤

التي بينها وبين الحس الظاهر معان الحس الظاهر في مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظة في وسط الدماغ ومؤخره لبعدهما عن مناسبة
الحس الظاهر وان يكون المتخيلة التي هي المتولية للتركيب والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى اذا شاءت اقبلت على الصورة الخيالية
بالتحليل والتركيب وان شاءت اقبلت على المعاني التي في الحافظة والتركيب والتحليل واذا شاءت اقبلت على تركيب الصور بالمعاني واعلم ان هذا الكلام ٢٤٠
خطابي ثم انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس في مقدم الراس فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ لكون الابصار
والشم في مقدم الراس اولى من ان يجعل في مؤخر الراس لان اثر اللمس في هذا الموضع من الحيوان اكثر كما انه منسوب الى البصر وكذلك السمع لمقابلة
والذوق في وسط الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لايقة بالكتب البرهانية فهذا جملة الكلام فيما اورده الشيخ ولنختم هذا الفصل بحجة قوية
على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بجميع المدركات فنقول ان بديهة العقل حاكمة بان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما
وانتم قد اعترفتم بذلك وعند هذا نقول ان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان هذا المطعوم هو هذا الملموس والقاضي
على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذن لا بد من شي واحد يكون مدركا لجميع هذه الحواس الظاهرة ثم نقول انا اذا تخيلنا صورة انسان بعد
ان رايناه فاذا رايناه نعلم بذلك مرة اخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان من ذلك المبصر والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما واذا
لا بد من شي واحد يكون مدركا لهذين فيكون متخيلا لما بعد غيبوبته فثبت ان ما يحكم بان هذا المتخيل هو هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم
بوجود عداوة في شخص معين ووجود صداقة في شخص اخر معين والحاكم بثبوت العداوة الجزئية في الشخص المعين لا بد وان يدرك كلا العداوة
ولذلك الشخص فان الحكم ان لم يستعقبه علم بذلك الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب هذه الصور والمعاني بعضها مع بعض
وتحليل بعضها عن بعض وضم الشي الى الشي موقوف على الشعور بكل واحد من الشيئين فاذن ههنا شي واحد هو المدرك لكل المحسوسات وهو ٢٤١
المتخيل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل
فثبت ان هذه الادراكات التي وزعوها على قوى كثيرة هي بامرها لقوة واحدة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان والحكم على شي بشي يستدعي
حضور كل واحد منهما فلا بد ههنا شي واحد هو المدرك للانسان الكلي والانسان الجزئي وثبت ايضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل
هذه المدركات كل هذه الادراكات فان قيل هذه الحجة انما تدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصور الخيالية
والمعاني الوهمية لا بد وان تكون موجودة اذ هي غير موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن التي يستحيل ان تكون مرتسمة في النفس لان الصور
الجسمانية يستحيل انطباعها في الجوهر المجرد فاذن لا بد من قوى جسمانية ترتسم فيها تلك الصور والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني
من تلك المحال الجسمانية فيكون هذه القوى الجسمانية التي اثبتناها الالات للنفس في ادراكها الجزئيات قلنا هذا باطل اما اولا فلانا قد دللنا
على ان الصور الخيالية لا يمكن ان تكون منطبعة في الدماغ فان ذلك يوجب اجتماع تلك الصورة العظيمة في موضع صغير من الدماغ واما ثانيا
فلان هذا يقتضي كون الشعور مغايرا للانطباع فانكم لما اثبتم الشعور للنفس لا بشرط الانطباع فلم لا يجوز مثله في الصور المحسوسات الجزئية والمعاني
في سائر الامور واما ثالثا فلان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم ان تثبتوا قوة اخرى يكون خزانة للصور المحسوسات لمرة اخرى
خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طالعت بالخزانتين حصل ادراك تلك الجزئيات لها لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية بها يحصل ذلك

٢٢٢ وهي الحس المشترك والوهم وقوة متصرفة وهي المتخيلة فعلمنا ان ما ذكرتموه من التأويل لا يطابق مذهبكم فهذه حجة قاطعة في ابطال
ما ذكروه وانما الكلام اكثر في هذه المسئلة مذكورة في المباحث المشرقية وفي كتاب الملخص فاذا ذكره ها هنا المصنف

المسئلة الرابعة في درجات العقل الانسانية فصل واحد

اشارة

واما التفصيل هذا التفصيل فقوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فنقول ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات فمن قواه ما له بحسب حاجته
الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل
بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان تنتقل به الى الجزئي
ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم
عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكر
وهي الشجرة الزيتونة ان كانت اضعف او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة
البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب
وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال

٢٢٣ اعلم انه لما فرغ عن تعديد القوى المدركة الحيوانية شرع بعده في تعديد قوى النفس الانسانية فاتماما على سبيل التصنيف لان الاختلاف
بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف بالنوع لان ماهية كل واحدة منها مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس
اختلافا نوعيا لان الاختلاف بين المراتب المذكورة ها هنا ليس الا بحسب الاشد والانقص وذلك لا يقتضي الاختلاف بالماهية في الظاهر
واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احديهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التي لها لاجل كونها مدبرة للبدن
وهو المسماة بالعقل العملي وهذه القوة هي التي تستنبط الرأي الجزئي الذي يجب ان يفعله الانسان ليتوصل بذلك الفعل الى اغراض اختيارية
وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان تنتقل الى
الجزئي واقول ان هذا الكلام تصريح بان النفس مدركة للجزئيات ومتى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التي ذكرها قبل هذا
الفصل واما القوة النظرية فهي القوة التي يحتاج اليها لتصير جوهرها عقلا بالفعل ولتلك القوة لها مراتب اربعة الاولى استعدادها لقبول
الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني وبالمشكاة المرتبة الثانية ان
يحصل لها العلوم الاولية بالفعل التي لاجلها يتمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة لان استعداد الانتقال
من تلك العلوم الاولية الى العلوم النظرية اما ان يكون بحيث لا يحصل الا عند الجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون
الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم الثاني فهو ان يحصل ذلك الانتقال من غير
٢٢٤ سوق وطلب فهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة قابلة للازدياد والنقصان وكل ما كان كذلك كان له طرفان وواسطة فالطرف الناقص

١٢٥

من هذا الحدس هو الزيت واما الوسط فهو العقل بالملكة وهي الزجاجة واما الطرف الاعلى فهو القوة القدسية الشريفة البالغة
وهي القوة القدسية وهي التي يكاد زيتها يضيء فهذه اقسام المرتبة الثانية ثم اعلم ان النفس بعد وصولها الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها
قوة وكمال اما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظري وهو ان يحصل له المعقولات بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور
وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الرابعة فان يكون للنفس ان يستحضر المعقول المكتسب المفروغ كالمشاهد متى شاءت من غير
افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة
عن كون الانسان بحيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل
فان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل سابقا على الملكة لا جرم قدم العقل
المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهيولى ايضا الى الملكة
هو العقل الفعال وهو النار فاعلم انه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال
ليس من القوى الانسانية لكنه ذكره لغرضين احدهما ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها عن الهيولى الى الملكة
ومن الملكة الى العقل التام ولاجل هذا التعلق اورده ها هنا الثاني انه لما جعل هذه المراتب من النفس مشبهة بالقوابل مثل نور
٢٢٥ كمشكاة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليتبين انه هو المراد بالنار في قوله تعالى ولو لم تمسسه نار وهذا التفسير هذا التفصيل
وفيه بحث وهو انه ان عنى بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني
هو الاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة حصول العلوم الاولية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة عليها بحسب الاصطلاح لكن هذه
الالفاظ والاحوال وان كان المراد ان جوهر النفس موصوفة بقوة نحو بها تدبير البدن وبقوة اخرى بها استعد لقبول العلوم
فذلك ممنوع ورأيت من عنى هذه القوة من الدلالة عليها

المسئلة الخامسة في الفرق بين الحدس والفكر فصل واحد

لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر
الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه
فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معها ما هو وسط له او في حكمه

التفسير

لما ذكر في الفصل الذي قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس اراد في هذا الفصل ان يعرف
الفرق بين الامرين ليستتم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان في امر ويفترقان في امر آخر فالذي يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما
حركة للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذي يفترقان فيه فهو ان في الفكر يوضع المطلوب اولا ثم يطلب الحد الاوسط الذي ينتجه
٢٢٦ ثانيا فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده وحينئذ يثبت فكره واما في الحدس فان الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق
الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك بعد شوق منه الى تحصيل ذلك الوسط فحينئذ يكون الشعور بالوسط سابقا على الشعور بالمطلوب وقد يكون

لاجل تشوقه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متاخرا عن الشعور بالمطلوب الا ان تحصيل الوسط في الزمن لا يتاخر عن حصول التشوق
الى الفكر الى تحصيله وفي الفكر يتاخر كثيرا

المسئلة السادسة في اثبات القوة القدسية العرفية

ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع البسط لتعلم ان الحدس
موجود والناس فيه مراتب وفي التفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر بزاده ومنهم من له فطانة الاهتداء ويستمتع بالفكر ومنهم
من هو انقص من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما لك
طرف النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الطرف الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر

التفسير

لما بين الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الاشتغال الحدسي قد يكون [illegible] والنفس لها ذلك وهي المسماة بالقوة القدسية اراد
ان يحتج على اثبات هذه القوة القدسية فانه لما بين [illegible] اعتبار بحسب المنشئ العقلي [illegible] موجودا والاستدلال عليه [illegible]
والاخرى الالم والتي ذكرنا في هذا الفصل حجة استدل عليه فقال القوة القدسية نوع من انواع الحدس [illegible] من اثبات الحدس [illegible] العلم وحده [illegible]
ضرورة بعد الاعتبار فان كل من له ادنى [illegible] اذا جرب نفسه ولاسيما انه قد [illegible] في تحصيل شيء [illegible] طلب [illegible] لذلك
الشعور واما اسباب الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلانا نعلم ان الناس في الحدس مراتب فمنهم المعنى الذي [illegible] العدم [illegible]
ومنهم من له فطانة قليلة ومنهم من هو اقوى من ذلك ويكون بحيث ان [illegible] الحدس [illegible] كما انا نرى في جانب النقصان [illegible]
فيجب ان نعتقد في جانب الزيادة [illegible] الى انها تنتهي الى [illegible] عن التعلم والفكر [illegible] ان هذه الحجة [illegible] ٢٢٧
الحدس قابل للزيادة والنقصان فيجب انتهاؤه في طرف النقصان الى عدم الحدس [illegible] في طرف الزيادة الى اعظم الحدس [illegible]
العدد تقول لما وجب في العدد الذي لطرف ناقص ان يكون لطرف كامل وجب في الحدس الذي لطرف ناقص ان يكون لطرف كامل والحجة على
الوجهين ضعيفة [illegible] والتمثيلات والمعتمد في اثبات القوة القدسية ان نقول لا شك ان التصديقات النظرية [illegible]
والتصديقات البديهية موقوفة على تصورات اجزائها فالعلم بان الجزء اعظم من الكل [illegible] على تصور الجزء والكل والاعظم ولا شك ان النفس
الانسانية فاقدة التصورات ثم ان التصديقات البديهية لا تتوقف على العلم بعلم ولا تتوقف مفردات تلك التصورات على العلم بعلم
كان اوليا ان التصديقات البديهية وهي التي تكون [illegible] اجزائها كافيا في الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية [illegible] ان تنتبه
من عند نفسها لهذه القضايا الاولية [illegible] بل هي ممكنة الحصول وهي كالشيء [illegible] يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة
فاذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة كانت ايضا ممكنة الاتصاف
بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم ان العلوم [illegible] عند ترتيبها [illegible] علوم اخر نظرية فاذن [illegible] الجميع النفس
البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب تحصيلها على اسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان استغال النفس بالبدن ومعارضة
والخيال معارضة لذلك [illegible] الفطرة الاصلية هو الحدس القوي وان الحاجة الى العلم لاجل العوارض ولهذا قال صلى الله عليه
كل مولود يولد على الفطرة [illegible] ٢٢٨

اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم ان [illegible] كل الرسم بالصورة

المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه
هو ارتسام صورته فيها وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة او اذا ان القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها فهل
يكون وجدت هناك غير مثلها فيها فيجب اذا ان تكون الصورة المتغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما اما في القوة الوهمية
التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها
وتحفظ في قوة اخرى هي كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلحج
له مطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية
فيجوز ان يكون الخزن لها منا في عضو او في قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو اخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي
ولعله لا يجوز فيما ليس جسما نيا بل نقول انا نجد في المعقولات نظرها بعد الجاهلين الذي هما ابدا هل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر
المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو المتصرف
وشيء من الجسم وقوة كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة
بالذات اذ هو جوهر عقلي بالفعل اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيه الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد
٢٢٩ لخصوص احكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس
قد اعرض عنها الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال

التفسير

لما بين ان الانسان قد يحصل له علوم من غير تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ومن غير تشوق منه الى التحصيل لتلك العلوم ثم لا شك ان
تلك العلوم سيما من ينفعان الممكن لا يوجد الا بسبب احتاج الى بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم والجسمانيات
فهذا الفصل يشتمل على الامر الملهم للقوة القدسية وما يشبهها واعلم ان الكلام في اثبات هذا المطلوب مبني على مقدمات اولها ان الشيء
المدرك للعلوم العقلية ليس بجسم ولا جسماني وانما احتاج الى هذه المقدمة حتى يتبين امتناع وجود خزانة تحفظ فيها الصور المنتزعة عن العقل
وثانيها ان المدركات الخمسة الباطنة حاصلة لقوى جسمانية وانما احتاج الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانة تحفظ الصور المنتزعة فيها
وثالثها ان شعور القوة بما يدركه هو نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله ارايت لو غابت القوة عن تلك الصورة ثم عاودتها
والتفتت اليها هل يكون قد وجدت هناك غير مثلها ولقائل ان يقول انا لا نسلم ذلك ولا يلزم ابطاله بمجرد الاستفهام على سبيل الانكار
[illegible] ورابعها الدلالة القاطعة على اثبات ذلك وانما احتاج الى هذه المقدمة حتى تبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة فان
تلك الصور لا يمكن ان تكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعقلها الا نفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها وقد علمت ان القوى
المدركة الباطنة لها خزانة تحفظ فيها ما يغيب عنها فان الحس المشترك خزانته الخيال والوهم خزانته الحافظة ثم ان زال عن الحس
٢٤٠ والوهم من الصور والامور فقد يكون ذلك لان تلك الصور تحفظ في خزانة الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان كان الاول صارت تلك الامور
لا يحتاج حاضرة عند اقبال القوتين المدركتين اعني الحس المشترك والوهم الى تجشم كسب جديد فلنا ان نقول انا اذا اعرضنا عن هذه الصور انها تمضي

ولكنا نقول ان انما يفيد الصحة مناقضة للمقدمة الثالثة لان المعاني الوهمية حين ما يكون متحفظة في الخزانة اذا لم يكن مشعورا بها
وحين ما يكون في القوة الوهمية يكون مشعورا بها وكذا الصور المحسوسة حين ما يكون محفوظة في الخيال اذا لم يكن مشعورا بها وحين ما يكون
في الحس المشترك مشعورا بها فلولا ان الشعور بالشي مغاير لمجرد حصوله لكان ذلك مشكل لانه والا لكانت الخزانة شاعرة بتلك المعاني لانها
حاصلة فيها فالذين قالوا الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به للشي بطلنا بل القوة الشاعرة والخزانة وليس لها قوة شعور فنقول ان هذا
الشعور ان كان هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان غيره فقد توجه الكلام واذا ثبت ان الشعور
مغاير للحصول بطلت المقدمة الثالثة وثبت انه لا يلزم من حصول هذه الصور في النفس كونها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها
عدم حصولها في النفس وخامسها ان خزانة القوة يجب ان يكون مغايرة للقوة وهذه المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة جسمانية في جسم
وخزانتها تكون موجودة في جسم اخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمانيتين صح ان يكون لهما خزانتان مغايرتان لهما واما النفس الناطقة
لما لم يكن جسمانية استحال ان يكون لها قوة تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز ان يكون للنفس قوتان احدهما ان يكون مدركة والاخر يكون
خزانة لها كما ان لها قوتين عليه وتحركه فنقول القوة التي هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها او مباينة عنها فان كانت موجودة فيها
كانت الصور الموجودة في تلك القوة موجودة للنفس فيعود المحال وان لم تكن موجودة في النفس كانت شيئا مباينا على النفس فيجب ان يكون جسما ٢٤١
وجسمانيا لان محل الصور العقلية هذا يجب ان يكون وذلك هو الذي نطلبه واذا ثبت هذه المقدمات فنقول لا ان زوال المعاني الوهمية
قد يكون بحيث يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد يحتاج فيها الى ذلك كذلك زوال الصور العقلية عن العقل قد لا يحتاج
في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد يكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد في المعاني الوهمية ان تلك
المعاني كانت محفوظة في قوة هي خزانة الوهم وذكرنا انه يمتنع ان يكون للنفس الناطقة خزانة وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية يمتنع
ان يكون باقية في النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان هاهنا موجود خارج عن جوهرنا تكون الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل بين
نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر في نفوسنا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا اعرضت عنه النفس الى شي
اخر اما الى البدن واما الى صورة اخرى زالت الصورة مثلا وكان النفس مرآة والمخيلة فانه متى حوذي بها شي اخر زالت الصورة
الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الشي الذي منه يفيض على نفوسنا هذه الصور العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام في هذه
الفصل وتحرير هذه الحجة على طريق التقسيم ان نقول انا اذا علمنا شيئا فقد حصلت فينا فاذا اعرضنا عن ذلك المعلوم استحال ان تكون
حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الا حصول تلك الصور في النفس فمتى كانت تلك الصورة باقية في النفس استحال ان لا تكون النفس شاعرة
بها ثم ان تلك الصورة اما ان تكون متحفظة في قوة اخرى وهي خزانة لا نفسنا وانه محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة في انفسنا كانت
الصور الموجودة فيها موجودة في انفسنا فيعود المحال وان لم تكن موجودة في نفوسنا فهو موجود مباين عن نفوسنا ويجب ان يكون بحيث
تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشي يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك ٢٤٢
فنقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك

فنقول انه لا حاجة في تقرير هذه الحجة الى شي من المقدمات المذكورة لان محل تلك العلوم سواء كان جسما او جسمانيا فانه لا يختلف به الغرض
وكيف كان فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لا بد له من سبب فهذا ظاهر لا شك فيه انما الشان في قولنا ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل
فلم قال ذلك وباي برهان ذهبا اليه وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان السبب المعطي لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه العلوم لان من عنده
هذه العلوم فانه يجب ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لا بد لهما من البرهان فانه ليس كل من اثر في شي وجب ان يكون ذلك الاثر حاصلا له
فان العقل الفعال عندهم هو العلة لحدوث كل الحوادث في عالم الكون والفساد من الالوان والصور والمقادير والاشكال فانه يجب ان يكون
موصوفا بالالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشي مؤثرا في الشي ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر واذن لا يجب
ان يكون سبب حدوث العلم فينا عالما واما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا ان السبب المعطي للعلم يجب ان يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك
العالم يجب ان يكون جوهرا عقليا ولم لا يجوز ان يكون سببا لحدوث هذه الصور جوهرا نفسانيا اعني ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا جسمانيا
في الجسم الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لا شك انه قد يكون عاقلا فيجوز ان يكون سببا لحدوث هذه العلوم في النفس بنفس
العلم او نفس انسان اخر او شي من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب ان يكون هاهنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه يكون
هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا فظهر ان المقدمات المذكورة في هذا الفصل غير نافعة في المطلوب وان المقدمات النافعة غير مذكورة
وهاهنا بحث اخر وهو ان ما ذكره لو صح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة وبين الوهم فان المعاني التي تدركها الوهم اذا صارت مخزونة
فانا لا نعني بذلك ان تلك الصور التي كانت موجودة في القوة الوهمية انتقلت بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل نعني
انه حدث مثل تلك الصور في الخزانة اذا طالعها الوهم فانا لا نقول ان تلك الصور الحالة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال
بل نعني به انه حدث مثلها في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك المعنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فانه لا بد هاهنا
من شي مباين يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني الوهمية في الوهم من ذلك المباين انما يكون عند اتصال الوهم
بذلك المباين واعني بالاتصال الاستعداد التام لما يحدث فيه بسبب من الاسباب الخارجية لاجل ما يحدث من ذلك المباين تلك الصورة فيه
فثبت انه لا فرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخرى واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال
ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلا بد لها من سبب وذلك السبب يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لما سيأتي في ان الجسم والجسماني
لا يمكن ان يكون موجدا واذا كان قد بينا انه يجب ان يكون عاقلا لذاته ولعينه والطرق المذكورة في هذه المسئلة ثم ان ذلك الشي ليس هو
الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من شي اخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد
من مقدماته بحث طويل اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة
وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل التفسير
لما بين ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء بعد ما لم تكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال ايضا امر حادث ولا بد له من
علة لا جرم تكلم هاهنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم

وهذا الاستعداد له علة قابلية وهي العقل الهيولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة انه يحدث ذلك الاستعداد في جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه واما كمال الاستعداد فانما يحصل للنفس اذا صارت بحيث متى شاءت استحضار تلك العلوم فانها تحضر ولو تمادت كانت لا تكون بالملكة متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل بالفعل **اشارة وكثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية التي في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجردات عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي**

التفسير

لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال اراد ان يبين كيفية كونها كاسبة وبان ذلك ان للنفس تصرفات في الصور المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن ذلك التصرف يلتبس لها ابتداء فان النفس تدرك الجزئيات فيتصرف فيها التصرفها في تلك الصور والمعاني انما يكون باستخدام القوة الوهمية بواسطة ذلك تستخدم القوة المفكرة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف النفس في الصور والمعاني الجزئية على هذا الوجه يكون سببا لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية على الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة الحاصلة بينهما المناسبة من انفسنا فانا نجد من انفسنا انا متى تفكرنا يحصل لنا عقيب التفكر العلوم فدل ذلك على ان تصرف النفس في الجزئيات باستخدام المفكرة سبب لان يحدث لها ذلك الاستعداد واعلم ان تخصيص قبول النفس صورة عقلية بعينها دون اخرى انما يكون لاجل ان التصرف في هذه الجزئيات يفيد ذلك التخصيص وتارة يكون لاجل ان التصرف في المعاني العقلية يفيد ذلك التخصيص ولقائل ان يقول ان الذي ذكرتموه من حصول صورة مجردة في الذهن فقد سبق الكلام عليه والذي ذكرتموه من ان تلك الصورة تفيض من جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه ايضا ولكن هاهنا بحث ثالث وهو فيما ذكرتموه من ان تصرف النفس في الصور والمعاني الجزئية يكون سببا لان تستعد النفس لقبول صورة عقلية فان لقائل ان يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية فبطل القول بالقوى وبطل القول باستخدام القوى الذي ذكرتموه وان لم تكن مدركة لها استحال تصرفها فيها لان من لا يعلم الشيء استحال ان يتصرف فيه لا يقال النفس يعلم علما كليا ان لها بدنا وان في ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوى اخرى مدركة للمعاني الجزئية ثم ان النفس تريد ان يتصرف في القوة المفكرة التي يعلمها الا على وجه كلي في تلك الصور والمعاني التي يعلمها الا على وجه كلي فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئي للقوة المفكرة في تلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية لانا نقول الحاصل في البدن الذي لها قوة مدركة للجزئيات فاما ان يعلم ماهية كل واحدة من تلك الجزئيات التي ادركتها تلك القوة او لا يعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم بتلك الماهيات 245

الكلية ثم ان تصرف النفس في تلك الماهيات الكلية يفيدها في اكتساب العلم النظري وان لم تكن عالمة بماهيات هذه الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس اما تستخدم القوة المفكرة في التصرف في امور مخصوصة 246

التصرف المطلق انما ذاك في الخيال والذاكرة جزئيات جزئية فلو لم يعين النفس بعض تلك الاشياء لم يكن ان يكون تصرف المفكرة فيها لغاية الغرض

النفس ومطلوبها واذا عينت النفس بعضها فهي لا محالة عالمة بماهيات تلك الاشياء التي امرت الفكر بان يتصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء وعلمها بما يكفيها في اكتساب المطلوب فعلى هذا التقدير يستحيل انتفاع النفس بالقوة المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات انما تلزم لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع انه لا بد من حاكم واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم على الامور يجب ان يكون عالما بها فاما من جعل كل هذه الادراكات للنفس فقد تخلص عن هذه الكلمات

المسألة السابعة

في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسمانية وفيها ثلاثة فصول اشارة ان اشتهيت الان ان تتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن لها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادئ لها غير متناهية بالفعل مع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم

التفسير

انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى اثباته بالبرهان فذكر هاهنا برهانا واحدا لصحته ما بناه عليه ثم ذكر سائر البراهين على ذلك في مسألة النفس لان ايراد مسئلة النفس في النمط المترجم بالتجريد اولى من ايرادها في هذا النمط واذا عرفت ذلك فنقول الشيء الذي لا يكون منقسما قد تقارنه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنتها له صيرورته منقسما ولكن بشرط ان لا يكون تلك الامور الكثيرة متميزة في الوضع اما اذا كانت تلك الامور متميزة في الوضع مثل اجزاء البلقة فان السواد متميز في الوضع والاشارة عن البياض فمثل هذه الكثرة يستحيل ان يكون مقارنة لشيء لا يقبل الانقسام او يقارنها شيء لا يقبل الانقسام واعلم ان الشيخ لم يصحح هذه الدعوى بالحجة ولا بد منها فنقول الشيء المنقسم في الوضع لو كان فيه شيء غير منقسم لا يخلو اما ان يوجد في اجزاء ذلك المنقسم شيء من غير المنقسم او لا يوجد وان لم يوجد في جميع اجزائه بطل تبقى ذلك المقارن فلا يكون المقارن مقارنا هذا خلف وان وجد في تلك الاجزاء شيء من ذلك المقارن فلا يخلو اما ان يوجد المقارن بتمامه في كل واحد واحد من تلك الاجزاء او يكون الموجود منه في كل جزء غير ما وجد في الجزء الاخر والاول باطل لما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك الشيء حاصلا في ذلك المنقسم لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى اجزاء غير متناهية واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما استحال كونه مقارنا لكل ذلك المنقسم بل لا بد ان يكون مقارنا لكل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ثم ان كل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ايضا منقسم فهو اذا غير موجود في شيء من اجزاء المنقسم والثاني ايضا باطل لانه اذا كان الموجود من كل واحد من الاجزاء غير ما وجد في الاخر لم يكن الشيء الواحد حاصلا في المنقسم بل كانت اشياء كثيرة او اجزاء شيء واحد على التقدير يلزم منه ان الشيء الواحد لا يقارنه شيء منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة فانها غير منقسمة مع انها تحل في الجسم فلو صح ما قالوه في ان الحال في المنقسم منقسم لزم انقسام النقطة او بطل اصل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متحيز منقسم فاذا محل العلوم شيء ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز فاذا اثبتنا متحيزا غير منقسم بطل الدليل واما ان لم يكن متحيزا لا يكون عرضا فله محل ومحله ان لم يكن منقسما عاد

247 248

الا انتها الى الجزء الذي لا يتجزى او قيام كل عرض بعرض الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غير عرضي اخر وان كان الاعراض المتناهية او
المتناهية موجودا الا في محل فحينئذ يكون نهاية الخط موجودة فيه فلا يكون الخط المتناهي نهاية وهذا خلف واما ان كان محل النقطة منقسما
لم يلزم من حلول الشيء في المنقسم كونه منقسما وعند هذا لا ينفع ما يقال من ان النقطة وان كان حلولها في المحل الا انها غير سارية فيه ومحال ان يجب
انقسام الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك حلول مخصوص يقتضي الانقسام ولم يمكنكم القطع على ان العلم يحل في الجسم بعين انقسامه حتى يمتنع ان يكون
حلوله فيه على وجه السريان وبالجملة لا يكون حالا فيه حلولا لا يقتضي الانقسام وحينئذ يبطل الحجة وبحسب ان يجيب ويقول النقطة نها الخط وهي امر
عدمي فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام في ان النقطة امر وجودي او عدمي طويل وان كان الظاهر المشهور كونه وجوديا ومن الشكوك ان الصفات
غير قابل للقسمة ثم انها حالة في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لانا نعلم بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان نصف الابوة قائم بنصف
بدن الاب وثلثها قائم بثلثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلث وربع وكذلك التربيع والاستدارة وغيرهما لا
يعقل لها نصف وثلث وربع بل يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون للتربيع والاستدارة نصف فهو غير معقول وبيان الجواب
٢٤٩ فيقال اما الوحدة الجسمانية فانها قابلة للقسمة الفرضية وسنبين ان الصورة العقلية لا تقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة والتربيع فاما
ان يلزم كونها متجزية او يمتنع كونها امورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة للمشهور من مذهب الحكماء لكن رفع الشكوك المذكورة بكل الاجماع
تكلمنا في بيان ان ما ينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع فنقول اما ان كل متحيز فهو منقسم فقد ثبت بالادلة الدالة على نفي الجزء واما ان الحال
في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقائق او متساوية
الحقائق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء تماما فاما من اجزاء مختلفة الحقائق والا لزم ان يكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متناهية
وذلك محال او بتقدير ان يكون محالا فانه لا بد وان يكون فيها ما لا يكون متألفا من اجزاء اخر بل يكون بسيطا اذ كل كثرة سواء كانت متناهية او غير
متناهية فان الواحد لا بد وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما الى اجزاء مختلفة الطبائع واما القسم الثاني
وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان
العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم ان لا يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب

وهم وتنبيه

او لعلك تقول قد يجوز ان تقع للصور العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين
شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا فكلامنا في المعقول الذي لا يحتمل شرطين هما
جزآ منقسم وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة المتخيلة عند القسمة المفروضة صارت
٢٥٠ معقولة مع ما ليس بداخل في تمام معقوليته الا بالعرض ويدخل ايضا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ما بعدها
وكيف وقوع عارضها بسبب ما فيه قد يقع في اقل منه بلا غوار ان جل القسمين هو حافظ لنوع الصورة وان تشابها فالصورة التي جزؤها
متشابه تفعل بتعريفه من جمع وتفريق وزيادة ونقصان واختصاص بوضع وليست هي الصورة المفروضة واما الصور الحسية والخيالية
فتفتقر ملاحظة العقل الجاهل تتشابه الوضع مقارنتها لهيئات غريبة تاديتها الى ان تكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبولها الانقسام

التفسير

١٢٩

هذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي لا ينقسم الا الى اجزاء متشابهة الطبائع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي حررناها
فنقول الدليل على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزئين متشابهين فلا يخلو اما ان يكون مجموع كل واحد من جزئي الصورة
شرطا في كونها صورة عقلية واما ان لا يكون والاول باطل اما اولا فلان الشيء الذي يحتاج الى غيره وجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير
والامر بين جزئين احدهما الى الاخر اولى من العكس واذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية الى ذينك الجزئين وجب ان يكون
ماهية الصور العقلية مخالفة لماهية ذينك الجزئين فيكون الصورة العقلية منقسمة الى جزئين مخالفين في الماهية وذلك هو القسم
الاول الذي ابطلناه واما ثانيا فلان المعقول الذي هذه الصورة صورته يجب ان يكون قسمه لا ان كل واحد من جزئي هذه الصورة ايضا
صورة لذلك المعقول لان الجزء مساو للكل وانه محال وان لم يكن مطابقا لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما ثم عند اجتماع تلك الاجزاء ان
العلم لم يكن تلك الاجزاء اجزاء العلم فاعلها وقابلة وكلامنا في اجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن ذلك العلم المتعلق بذلك المعلوم علما بذلك
٢٥١ المعلوم هذا خلف فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسما لكن ليس كل
معلوم كذلك واما ثالثا فلانه اذا كان كل واحد من جزئي تلك الصورة شرطا لكل تلك الصورة والجزآن انما يكونان جزئين بعد الانقسام تكون تلك
ذينك الجزئين قبل حصول الانقسام لم يشترط كون تلك الصورة عقلية بحصولها لوجب ان لا يكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لا بد
من صورة عقلية غير منقسمة والا لكانت القسمات الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه محال واما القسم الثاني وهو ان لا يكون جزء تلك الصورة شرطا حينئذ
تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما اولا فلان الانقسام واما ثانيا فلان الصورة انما تكون منقسمة الى اجزاء المتشابهة لو
كان كل واحد من جزئيها مساويا لها في الماهية واذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه جزء تلك الصورة كافيا في قبول تلك الماهية فلم يحل جزء تلك الصورة
في حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها في ذلك المحل عارضا غريبا عنها فثبت بين الجهتين انه يلزم ان يكون الصورة العقلية معروضة لعوارض
غريبة عنها الجمع والتفريق على ما مر بيانه ومنها الزيادة والنقصان اما الزيادة فلانه لما امكن حلولها في جزء من محلها كان الجزء
الثاني من المحل زيادة على قدر كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول في محل فهما انعدم حصولها في محل الكل
كان نقصانا لها من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة ابدا بالزيادة والنقصان واما اختصاصها بالوضع فظاهر
٢٥٢ فثبت ان الصورة الحالة في الجسم يكون موصوفة بهذه العوارض الغريبة والصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن اللواحق الغريبة فيبطل
هذا القسم ايضا وثبت ان الصورة العقلية تستحيل ان يكون جسمانية ولقائل ان يقول ان الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية صورة
حالة في محل تعرض تشخصها بحلولها في ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في ذلك المحل وصيرورتها في ذلك الوقت دون ذلك
اعراض ولواحق غريبة عن ماهيتها فلئن استحال حلول تلك الصورة في الجسم لانها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة فهذه الدلالة انما
تتم لو كانت الصورة العقلية عند حلولها في النفس بريئة عن اللواحق الغريبة اما اذا كانت محفوفة باللواحق الغريبة في هذه الحالة ايضا سقطت
هذه الدلالة فان قالوا المعنى بكون الصورة الحالة في النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرتموها وجدنا النظر الى ماهيتها
ثابت تلك الماهية من حيث هي هي لم لم نمنا اعتبار الصفات التي لها وهي بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عند

تكون الصورة حالة في الجسم فان الصورة الحالة في الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم
كانت مجردة فعلمنا انه لا يفترق الحال بين كون الصورة جسمانية او نفسانية في كونها مجردة او غير مجردة واعلم انا بينا فيما مضى انه لا يجوز
ان يكون في العقل صورة مجردة كلية وبينا ان الكلي المجرد ليس الا الجزء المشترك بين الاشياء الموجودة في الخارج وان اطلاق لفظة الكلية والتجرد
على العقل شيء مجازي ومن الشكوك على هذه الحجة انه لما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا التقرير فهذا العذر لو صح لكان لنا في اثبات المطلوب
بانا نقول كل عرض حال في المتحيز فلا بد وان يكون له وضع او بعد اشارة بسبب محله وكل ما له وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصورة العقلية
مجردة عن اللواحق فيجب ان لا يكون حالة في الجسم فهذا القدر لو صح لكفى في بيان تجرد النفس من غير حاجة الى بيان ان الصورة العقلية هل يقبل الانقسام بانقسام محلها
ام لا وان كان الانقسام كيف هو فهذا اخر الكلام في تتميم هذه الحجة والاولى عندي في تقريرها ان يقال ان كان محل العلم جسما فينقسم بانقسامه فنقول
والعلم بالاشياء البسيطة يستحيل ان ينقسم وان كان منقسما فاما ان يكون عالما بذلك المعلوم او لا يكون فان لم يكن عالما بذلك المعلوم فعند اجتماع
تلك الاجزاء اما ان يحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا وان حدث كان ذلك العلم حاصلا
لم يكن لتلك الاجزاء اجزاء العلم المتعلق بذلك المعلوم بل انها القابلة او لوازمه وليست اجزاء العلم واما ان كان كل جزء من اجزاء العلم عالما بذلك المعلوم فاما ان يكون كل جزء
عالما بكل ذلك المعلوم فيكون جزء الشيء مثلا لكله من كل الوجوه هذا خلف او ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق
بالامور البسيطة غير منقسم وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسماني ومحله شيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب وهذا هو
الوجه الذي يجب ان يجرد البرهان عليه وقد اشار الشيخ اليه في الشفاء وغيره ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ان كان الواحد من القسمين المتشابهين شرطا في الاخر
في استتمام الصورة العقلية فهما متباينان لمباينة الشرط للمشروط فاعلم انا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام
اما ان يكون شرطا لتحقق تلك الصورة او لا يكون وابطلنا كونه شرطا لوجوه ثلثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الوجوه الثلثة واما قوله
وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني واما قوله ايضا فانه قبل وقوع القسمة لم يكن قد تم الشرط
فلم يكن معقولا فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثالث واما قوله وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت عارضة لها هيئة ليست
متحققة في تتبع معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي بعد بلا قسمة لها فاعلم ان المراد
منه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطا في كون تلك الصورة معقولة كان ذلك امرا غريبا فتكون الصورة العقلية موصوفة بالامور الغريبة وذلك باطل واما قوله ولكنها
او هي عارضة لها بسبب مادتها فهو في اقامته بلاغ وان الجزء تمييز او حافظ انواع الصورة الى اشياء بها فاعلم ان المراد بما ذكرناه في الوجه الثاني في بيان ان الصورة موصوفة بالعوارض
الغريبة فان محلها اذا كان ذا مقدار صح انقسامها بسبب انقسام محلها فيكون ذلك الانقسام عارضا غريبا وقوله في اقامته بلاغ
يعني ان تلك الصورة العقلية بلا غاشية شيء في جزء محلها لان جزء تلك الصورة يكون جزء محلها وافيا بحفظ جزء الصورة كان حافظا بها وافيا بحفظ
الصورة ان الصورة اذا كانت منقسمة الى اجزاء متساوية الطبايع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشيء اذا كان وافيا بحفظ شيء واما قوله او الصورة
جزؤها معنا وهي بنية من جمع الى غيره او زيادة او نقصان او اختصاص بوضع فليس هي الصورة المفروضة فالمراد ان الصورة الحالة العقلية لو كانت
جسمانية لكانت موصوفة بهذه العوارض على ما بيناه لكن الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية واما الصورة الحسية والخيالية

٢٥٣

٢٥٤

١٢ -

٢٥٥ فيفتقر في ملاحظة النفس اجزاءها الى اجزاء متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام فالمراد
منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية وذلك ان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصور او اجزائها المتباينة في الوضع
المقارنة لهيئات غريبة الى ان يكون نفسها او هو المراد من الرسم والرشم منطبعا في ذي وضع وقبول انقسام فان الشيء المجرد لا ينطبع فيه
الاشياء المتباينة في الوضع واعلم ان قبل ان يقول الشيخ ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها حجم ولا امتداد في الجهات ثم انكم حكمتم بانطباع الجسمية
والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون انطباع المحسوسات في جوهر النفس ايضا وما الفرق بين الامرين وايضا فهب
ان ما ذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية لان ملاحظة النفس
للصداقة المخصوصة لا يتوقف على ملاحظتها لاجزاء تلك الصداقة متباينة في الوضع **وهم وتنبيه** او لعلك تقول

ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها كما تقسم المعنى الجنسي الواحد الى الفصول المنوعة والمعنى النوعي الواحد الى
الفصول العرضية المصنفة فاعلم انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل شيء بجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد
الجنسي او النوعي ويكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط
الذي سبق نعتنا له ينقسم مختلفات بجهة لكان غير الوجه الذي تشكل به او لا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان ذلك واحدا
من جزئية هو اولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام

التفسير لما اقام الدلالة على ان الصورة العقلية لا يمكن ان
تنقسم الى اقسام متشابهة الطبايع اورد على ذلك شكا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان الذي هو
٢٥٦ حصة الانسان غير الحيوان الذي هو حصة الفرس ولحرمها مثل الثاني فان طبيعة الجنس اذا اخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة
نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالحد فقط فاذن الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والى الحيوان الذي
هو حصة الانسان وكل واحد من هذين القسمين مساو للمطلق في تمام الماهية فقد ثبت ان الماهية المجردة لا يمتنع كونها منقسمة الى اجزاء متساوية
الماهية واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسية بالفصول المنوعة فاعرف مثله ايضا في انقسام الماهية النوعية
بالفصول العرضية المصنفة لانقسام الانسان بكونه تركيا او هنديا وغير ذلك والجواب عنه ان يقول فرق بين هذا النوع من الانقسام
وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه هو ان تقسم الماهية المجردة انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه
هو ان تنقسم الماهية المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكلي المنقسم الى الجزئيات يكون مقوما لكل واحد من تلك الجزئيات
ويكون جزءا من ذات كل واحد منها واما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون متقوما بها وايضا الكلي اذا انقسم
الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات في تمام الذات ولنرجع الى شرح المتن اما قوله في الجواب فقد يجوز ذلك
ولكن يكون فيه الحاق كل شيء بجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته
الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي فاعلم ان المراد منه ان انقسام الجنس الى الفصول هو

ان يقترن كلي حلي اي يقترن الفصل بالجنس فيحصل عند ذلك صورة اخرى وهو الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزءا
من الصورة الاولى اي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته الى معقولات نوعية يكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهيته ٢٥٧
ذلك الجنس بل لا بد وان يكون النوع مخالفا في الماهية للجنس وهكذا القول في انقسام النوع الى الاصناف واما الذي منعنا منه بيان
تنقسم الصورة العقلية الى اجزا لا يكون ماهية كل واحد منها مساوية لماهية الكل واما قوله ولا تكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم
نسبة الاجزا الى نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو انقسام
الكلي الى الاجزا واما قوله ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق يعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير البسيط الذي
يشكل بها ولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذي لا قسمة فيه والمراد منه ان هذا
المشكل لو قال لم لا يجوز ان تنقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى جزئياته لكان غير الشك الذي ذكره اولا حينئذ قال لم لا يجوز ان تنقسم
الصورة العقلية الى اجزا متشابهة اللهم الا ان يقول الشك الاول ونقول لم لا يجوز ان تنقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى الجزئيات
لكنا نقول حينئذ تاتينا ان الجزئي الذي ينقسم اليه الكلي انما يحصل عند اقتران [illegible] هذا النوع فانه انما يحصل عند اقتران
الفصل بالجنس واذا كان كذلك كان واحد من ذينك الجزئين هو البسيط الذي لا قسمة فيه

المسئلة الثامنة

في ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول اربعة فصول

اشارة انك تعلم ان كل شي يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان تقارن
معنى آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته
ان يقارن المعنى المعقول اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور ما يغيره من ذلك من مادة او شي اخر فان كانت ٢٥٨
سليمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته

التفسير

المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يجب ان يكون عاقلا وبرهانه انه يمتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته لكنه
يمتنع عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا يمتنع عليه ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشي
وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته ينتج فكل من عقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشي
بكونه عالما بشي اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده محال فلنفرضه حاصلا والمعنى بقولنا انه علم كونه عالما بشي انه علم ان ذاته موصوفة
بانها عالمة بشي وكل من علم اتصاف شي بشي فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة معا لان التصديق مسبوق بالتصور فاذن
كل من علم كونه عالما بشي يجب ان يكون عالما بذاته فاذن كل من لا يمتنع ان يعلم كونه عالما بشي وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته فقد ظهر
صدق الشرطية واما بيان صدق المقدم فهو ان كل مجرد فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة يصح ان يكون معقولة وكل ما
صح ان يكون معقولة وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الاشيا
بسبب حصول ماهياتها في العاقل فاذا كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها ماهية اخرى فيكون تلك الماهية فتكون تلك الماهية بحيث يصح

١٢١

ان يقارنها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها
٢٥٩ فلو توقفت صحة مقارنتها الغير لها على حلولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة
وهو محال لان وجود الشي متاخر عن صحة وجوده فلو كانت صحة وجوده متاخرة عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة غير تلك الماهية المجردة
لتلك الماهية المجردة لا يتوقف على انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر العاقل واذن تلك الماهية المجردة سوا وجدت في العقل او
في الخارج فانه يصح ان يقارنها غيرها ولا نعني بالعقل الا المقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة فاذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة في الخارج
فانه يمكن ان يقارنها سائر الماهيات المجردة فثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره هذا تمام هذه الحجة ولقائل ان يقول اما قولكم ان كل من يعقل
من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به لكنه لا يستمر على اصولكم لانكم الانسان الكلي على زيد
وعمرو فانه يجب ان نعلم ان زيدا انسان وليس بفرس مع انه ليس هاهنا شي واحد يكون مدركا للانسان الكلي والانسان الجزئي الشخصي
لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات هو القوى الجسمانية فهاهنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يحكم
الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه لئن تجاوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد فيمكنه ان يعقل غيره اما قوله
ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فنقول ليست هذه المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك
وكيف لا نقول ذلك وحقيقة البارى تعالى غير معقولة للبشر وكذلك حقايق المفارقات وحقايق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا
بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية او الاضافية واذا كان اعتمادنا في صحة ان يقارن الماهية المجردة ماهية اخرى على
٢٦٠ انا نعقلها مع ماهية اخرى فمتى ثبت انا لم نعقل حقايق المفارقات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح ان يقارنها غيرها فان قيل انه يمكننا ان نقيم
الدلالة على انا نعقل حقيقة الله تعالى وحينئذ يستمر هذا البرهان فيه بيانه انا نقول ان لفظ الموجود عليه سبحانه وتعالى وعلى
الممكنات ليس بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي على معنى ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة في الموضعين ولا شك ان حقيقة الوجود
متصورة تصورا اوليا فان كل احد يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود جزء من وجوده فالوجود الذي هو جزء من الامر المعلوم بالضرورة
يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود البارى تعالى مساويا لوجود الممكنات وماهية وجود الممكنات معلومة بالضرورة كانت حقيقة
وجود البارى معلومة بالضرورة ثم انا ندل على انه يستحيل ان يكون وجوده مقارنا لماهية بل لا ماهية له الا نفس الوجود فاذن يلزم ان يكون
حقيقة البارى تعالى معلومة لنا فنقول لا شك ان من جعل مفهوم الوجود في الواجب والممكن امرا واحدا فرع ان ذلك المفهوم غير [illegible] في حق
البارى تعالى لماهية اخرى بعد ان نعم ان الوجود اولي التصور لزمه القطع بان حقيقة البارى تعالى اولية التصور ولكن الشان في صحة هذه
المقدمات فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان الذي يعتقد من ان وجود الله تعالى لا يمكن ان يكون مقارنا لماهيته اعتقاد باطل خطا ونقرر وجه
فساد ذلك بالبراهين القاطعة وبتقدير ان يستمر مع اصرارهم على هذه المقدمات الثلاثة يعترفون بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر
والبراهين القاطعة ناطقة بذلك فاي شي [illegible] ههنا اليس تلك المقدمات في انتاج شي هم يعترفون ببطلانه ثم ان وقعت المسامحة على
ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معلومة فلم قلتم ان ذلك يصح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح

ان يعقل شي آخر مع تعقلها وكيف يعلم امتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشي والعلم بغيره لا يجتمعان ويتعذر ان يستدل على ٢٦١
ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع غيره لكن لا يدل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يمكننا ان نفرع عليه ان كل مجرد
فانه يصح ان يعقل كل الاشيا لكن هذا المقام ليس بين يدي فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل مع تعقل بعض الاشيا وان صح تعقله مع
تعقل بعض الاشيا ثم لئن سلمنا المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يمكن ان يكون معقولة مع كل ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك فقد صح ان يكون
ماهيتها مقارنة لغيرها بل لو تبين ان العلم بالشي يستدعي حصول ماهية المعلوم في العالم لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه بعد لم يبين وبتقدير المساعدة
على ان كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارن سائر الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة حاصلة لها عند كونها في الخارج ولم لا يجوز
ان يقال شرط هذه الصحة حصولها في النفس او يقال ان وجودها الخارجي يكون مانعا من ذلك واما قوله لو توقفت صحة هذه المقارنة على
حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم لحوق صحة الشي عن وجوده وانه محال قلنا هذه مغالطة وبيانه
ان مقارنة الشي لغيره على اقسام ثلثة احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وثالثها مقارنة الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك
فنقول انا لما عقلنا شيئين عرفنا بذلك انه يصح على كل شي ان يقارن مقارنة الحالين في محل واحد واذا انا سلبنا المحل في حال عرفنا بذلك انه يصح
على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل وعرفنا ايضا انه يصح على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه
الانواع الثلثة من المقارنة كانها انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم لا شك ان الشي الذي يصح عليه نوع من جنس فانه ٢٦٢
لا يجب ان يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس لو سلم
الاربعة من الجوهر يصح ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال من غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول انما ثبت بالحجة ان التعقل يستدعي
حصول ماهية المعقول في العاقل واذا عقلنا شيئين علمنا ان الماهيتين المعقولتين تقارنا في ذلك الجوهر مقارنة حالين في محل واحد
فاردنا ان نبين ان صحة هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل لم يمكنا في هذا قولنا الا صحة مقارنتها
للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمحلها مخالفة لمقارنتها لما حل في محلها فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول
من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل ثم بتقدير
ان نثبت ان صحة مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة وهي
مقارنة المحل للحال ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال فقد تخص ان الكلام المذكور في هذا
المقام مغالطة صرفة ولئن وقعت المساعدة على ان هذه الانواع الثلثة من المقارنة متساوية في تمام الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم
على ماهية عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في المحل يحتاج الى الموضوع والانسان
الخارجي يستحيل ان يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس باحد الحواس الخمس والانسان الذهني ليس كذلك فعلمنا
انه ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة
للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم لئن وقعت المساعدة على ان الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لم لا يجوز ٢٦٤

١٢٧

ان يلزمه يمتنع عن ذلك كمال الحيوانية التي في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد وان يكون مستعدة لقبول فصل
الفرس الا ان فصلها اللازم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك هاهنا يجوز ان يكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح
عليها ان يقارنها غيرها الا انه يلزمها واحال هذه لازم يمتنع عن ذلك وما لم يجب عنه بان يثبتا انه لا مانع من التعقل الا المادة وكما انا
في المجرد فاذا ليس له مانع من صحة هذه المقارنة ولكنا نعلم ضعف هذا الجواب ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن
سائر الماهيات على الاطلاق لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم صحة كون ذلك المجرد عالما بما عداه بل لو ثبتنا ان العلم والادراك هو نفس هذه
المقارنة لكان المقصود حاصلا ولكن الاشكال الا من يهدم جملة الشكوك على هذه الحجة ولنرجع الى شرح المتن اما قوله كل شي
يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فالمراد منه ان كل من عقل غيره فانه يستحيل ان يعقل من نفسه كونه عاقلا لغيره
واعلم ان على لفظ الشيخ استدراكا فان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا انها تكون بحالة مقارنة للعدم لان القوة لفظة مرادفة
للامكان المقارن للعدم ولذلك يقولون القوة طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل من عقل شيئا عقل بالقوة القريبة من الفعل انه عقله
فان من الاشياء ما يكون يعقله لكونه عاقلا بالفعل المحض ويكون منزها عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالباري عز اسمه والمفارقات
واذا كان كذلك لم يجز ان يقال كل من عقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله بل يجب ان يقال كل من عقل شيئا فانه يمكن ان يعقل انه
يعقل ذلك الشي ويكون المراد بهذا الامكان الامكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل في حقه واجب الحصول كالباري تعالى وما لا يكون
كذلك بل يكون بالقوة القريبة من الفعل كما في حقنا واما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه ان كل من عقل انه يعقل غيره فقد عقل ان
ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل اتصاف شي بشي فلا بد وان يعرف الموصوف والصفة معا وقد بينا ان هذه المقدمة
وان كانت ضرورية لكنها لا تستقيم على مذهبه واعلم ان على اللفظ استدراكا وهو ان قوله عقل منه لذاته اوهم ان تعقل الشي لكونه عاقلا
لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فاني علمي باني عالم بشي علم متعلق بنسبة مخصوصة بين ذاتي وبين العلم بشي والعلم بتلك
النسبة مغاير للعلم بكل واحد من المنتسبين فكيف يجوز ان يقال العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتي بل الواجب ان يقال علمي بكوني عالما
بشي يتضمن او يستلزم علمي بذاتي واما قوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته فنتج كل ما يعقل شيئا له ان يعقل ذاته واما قوله وكل ما يعقل
شيئا فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر فالمراد منه بيان ان كل ما صح ان يكون معقولا فانه يجوز ان يقال ان ماهيته ما هيته معقول آخر واما قوله
ولذلك يعقل مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة فالمراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها وذلك ان كل ما صح ان يكون
معقولا في نفسه صح ان يكون معقولا مع غيره فقد حصلت ماهيته مع ماهية غيره في الجوهر العاقل وذلك هو المقارنة واما قوله فان كان مما يقوم بذاته
فلا مانع له من حيث هو ان يقارن المعنى المعقول فالمراد منه انه لما ثبت ان المجرد لا يمتنع على ماهيته ان يقارن غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية
موجودة في الخارج قائمة بذاتها وجب ان يصح عليها ان يقارنها تلك الماهيات لانها لما عرفنا في بعض الاحوال ان تلك الماهية يصح ان يقارنها سائر
الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن او في الخارج وجب ان يصح عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين هاهنا ان تلك الصحة ٢٦٥
غير موقوفة على الوجود الذهني او يمتنع عنها الوجود الخارجي لانه افرد فصلا للكلام في ذلك على ما سياتي واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوعة

في الوجوب بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر كان فالمراد منه ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك المقارنة ابدا الهم الا اذا وجد من يمنع من تلك المقارنة وهي المادة وعلائقها على ما مر فان تلك المقارنة يكون ممتنعة حينئذ واما قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية لها فالمراد منه ظاهر ولكن على المعنى استدراك لان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وبالاء يكون جزءا من الشيء ما يكون في ضمن الشيء بل الواجب ان يقال من لوازم تعقله لعين اما لان عقله لذاته لزوم العلة بمعلولها

وهم وتنبيه

ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل وازيل عنها المعنى المانع فانها اذا ترتب التا انها تعقل في جوانبك انها ليست مستقلة بقوامها الا ما جعلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة من تتم بها لا اني بل اتقابل هما جميعا وليس احدهما بان يكون احدهما مرتسما بالاخر من الاخر ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما وصفناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جهة مقصودا

التنبيه

هذا شك اورد على قوله الشيء المجرد متى قارنه غيره وجب ان يصير عاقلا لذلك الغير وتقرير الشك هو ان الصورة العقلية المجتمعة في العقل كل واحدة منها صورة مجردة مقارنة للاخرى مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها فانتقض ما قلتم التعقل هو المقارنة والجواب عنه بان كل واحد من الصور ليس مستقلا في الوجود وقائما بنفسه فاذا ان كذلك لم يجب شيء منها فان كل للصورة المجردة المقارنة لها بل انما هذه الصور اذا قارنتها صورة اخرى فانه لا ان ترتسم واحدة منهما بالاخرى اذ ليس ارتسام البعض بالبعض اولى من العكس فلزم ان يكون كل واحدة منها مرتسمة بالاخرى فيكون كل واحدة منها حالة في الاخرى محلا لها وهو محال او لا ترتسم واحدة بالاخرى وهو المطلوب بل الحق ان لم ترتسم بامر ما هو المحل القابل لها فثبت ان تلك الماهيات متى كانت موجودة في العقل فانه لا ان ترتسم واحدة منها بالاخرى فلا جرم لم يكن شيء منها عاقلا للاخرى واما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها حينئذ يجب ان يكون محلا لما يقارنها فلا جرم يكون عاقلا لها فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما قولكم ان تلك الصور ليس بان ترتسم واحدة منها بالاخرى اولى من العكس فهنا اشكال ان تلك الصور العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة الماهية اما اولا فلانها لو كانت متماثلة امتنع اجتماعها لامتناع اجتماع المثلين واما ثانيا فلان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عندكم فاذا كانت المعقولات مختلفة الماهية كانت الصور المطابقة لها مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور متخالفة في الماهية لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الجسم لما كان مخالفا في الماهية للحركة لا جرم كان محلية الحركة له اولى من العكس فهكذا ههنا ثم لئن سلمنا عدم الاولوية فلم يمتنع على تلك الصور ان يكون بعضها منطبعة في البعض ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور لمحالها وللمحل في محلها غير مقارنتها لما ليس حالا فيها لان القسمين الاولين حاصلان والقسم الثالث ممتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضي شيء منهما كون المقارن عاقلا واذا ثبت ذلك فنقول انه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كونها موجودة في العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما يكون موجودة في الخارج وهي حينئذ يكون محلا لسائر الماهيات فلا جرم امكن كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشيخ لما حكم بالجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه ان يعقله منصرف لا على ان يعرف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة

١٢٢

لكون تلك الماهية متصورة لانه حكم بان بعد حصول المقارنة يلزم جعله متصورا ولولا ان المتصور متغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى اعترف الشيخ بان التصور غير المقارنة سقط اصل الدليل على ما مر

وهم وتنبيه

اولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من جهة تخصيصه التي ينفصل بها عن الذي رسم من معناه في قوة عاقلة تعقله فيكون حينئذ ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية لنفسها من غير سقط شكك وان كان انما يكتسب عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له او لم يكن استعداد للشيء وقد كان ذلك الشيء وجد وهذا كله محال فيجب اذا ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ماهياتها ان تلو المقارنة اولى وكذا فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل بالمانع بطول الكلام

التفسير

هذا شك اورد على قوله ان الماهية لما صح عليها ان يقارن ما هي جزئية عقلية وجب ان يصح عليها هذه المقارنة مطلقا وتقرير الشك ان هذه الماهية الذهنية مخالفة للماهية الخارجية من حيث ان احديهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود الذهني كان شرطا لصحة تلك المقارنة او الوجود الخارجي كان مانعا منها فلا جرم لم يحصل صحة المقارنة لتلك الماهية عند ما كانت الماهيات عند ما يكون موجودة في الخارج ثم اجاب عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان يقارنها غيرها فتلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية او لشيء من لوازمها كانت حاصلة لها سواء كان في الذهن او في الخارج وسقط الشك وان كان لا يحصل الا عند كونها في الذهن فيكون استعدادها لحصول هذه المقارنة لا يحصل الا مع الاكتساب للمقارنة فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له او لم يكن استعداد للشيء وقد يعتبر بكون الشيء وجدت وهذا كله محال وتفسير هذه الالفاظ انه اذا لم يحصل صحة المقارنة الا مع الاكتساب المقارنة لزم احد امرين الطلبين احدهما ان يكون استعداد تلك المقارنة متاخرا بالزمان عن حصول المقارنة فذلك الاستعداد لحصول الشيء لا بعد وجود ذلك الشيء وذلك محال لان الامكان سابق على الحصول لان الحصول سابق على الامكان وثانيهما ان لا يكون لذلك الحادث استعداد وهذا ايضا محال لان الذي حدث كيف يقال انه لم يرجح الحدوث بل ههنا احتمال اول قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك وان كان انما يكتسب عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلا محيطا بطرفي النقيض ولانه في قوتنا فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل او لا يتوقف فان توقف لزم المحال المذكور وان كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل او في الخارج كان ذلك الاستعداد حاصلا له وهو المطلوب الثاني وهو انما ابطل القسم الثاني وهو ان تلك الماهية انما يكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم انه بعد ذلك اشتغل ببيان انه لا يجوز ان يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية انما يكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل ان يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم ان ذلك محال فحينئذ احدهما الصورة المعقولة لو كان استعدادها لان يقارنها صورة اخرى موجودة في محلها مشروطا بكونها موجودا في العقل لزم ان لا تصح عن الوجود او لزم نفي الصحة وثانيهما ان يقال لو كان استعداد الصورة العقلية لان يقارنها غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحال فاما الاحتمال الاول

فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة الحالتين في محل على حلولهما في ذلك المحل تاخر الصحة عن الوجود اذ حلول الحالتين في محل شرط
لصحة مقارنتهما على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه لو صح لجرى الصورتين
عند عدم الاخرى ففي تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكره من هذا الاحتمال واما الثاني
فلانه غير نافع في المطلوب ولانه حق فلان اتصاف الماهية بصلوح المقارنة لو توقف على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية
مقارنة مخصوصة حينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما انه غير نافع فلان الذي لزم مما ذكر من الكلام
ان توقف هذا النوع من المقارنة اعني حلولها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة ان يقارن غيره عند وجودها الخارجي
مقارنة المحل الحال على ما قررناه مع انه المطلوب لا ذلك واما قوله بل لعل الاستعداد الخاص لبعض يقارنها يتلو المقارنة لا لكن
فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لحصول هذا الاستعداد حاصلا لها مطلقا
لجاز ان لا يكون استعداد لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعداده لان يقارن معقول اخر ومنه الى العلم بالنتائج بواسطة العلم
بالمقدمات الا ان ذلك غير قادح في مطلوبنا واما قوله وكذلك فلعل الماهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل له ثم الجزء لا يخرج
الى الفعل فلما لم يطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي فاعلم ان المراد منه جواب عن شك الا انه ذكره بان ذلك الشك هو ان
يقال انه يجوز لكم ان الماهية عند كونها ذهنية يكون مستعدة لان يقارنها المعقول الا ان ذلك الذي وجد في الذهن مستحيل
بوجد هو بعينه في الخارج ولا يمكنكم ان يقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت في الخارج يجب ان يصح عليها تلك المقارنة الا
بان تبينوا ان الموجود في الخارج مثل الموجود في الذهن في الماهية ثم ان حكم الشيء حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليها
حين كونها ذهنية وجب صحتها عليه حين كونه خارجية فاذن هذه الحجة لم تتم الا بنا على ان حكم الشيء حكم مثله وهذه
المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الحيوان الذي في الفرس من حيث انه مجرد حيوانية
فان الاختلاف انما حصل من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذي في الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو الصهال والحيوان الذي في الانسان
غير مستعد لقبوله والا صح ان يقلب الحيوان الذي هو انسان فرسا او بالعكس وذلك محال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستعدا
لشيء كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشيء فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجي
واجاب عنه بان الحكم ان الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وان ذلك الاستعداد حاصل له ابدا ولكن المستعد له انما يخرج
الى الفعل المانع بطول الكلام فيه واذا عرفنا ان الاستعداد الحاصل المعنى الجنسي لازم له ابدا فلم يعرف ان ذلك في الطبيعة النوعية
اولى لكون الصورة الذهنية والموجود الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستوا في صحة المقارنة ثم اعلم ان ذلك المانع
ليس الا الفصل الذي لكل واحد من الانواع فالحيوان الذي هو حقيقة الانسان لما لزمه الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان الا
لكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق لذلك الحيوان مانع عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو
الذي يمنع من مقارنة الصهال الحيوان الذي هو حصة الانسان بعد ان كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا قابلا لمقارنة الصهال

١٢٤

فان قيل يجوز ان تكون الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي امر ويكون ذلك اللازم مانعا عن صحة ان يقارنها شيء من المعقولات
فنقول انا قد دللنا فيما مضى انه لا مانع من التعقل الا المادة وعلائقها وكلامنا في المجرد فاذن لا يجوز ان يكون لتلك الماهية المجردة عند
وجودها الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضع واعلم انا انما بينا انه لا مانع الا المادة بالبناء على ان
الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفته **تنبيه** انك اذا حصلت الاصول التي عرفتك علمت ان
كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وكل ما من شانه
ان يعقل ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فيجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل عن جائز عليه التغير والتبدل **الشرح**
لما فرغ من بيان ان كل مجرد قائم بالنفس بانه يمكنه ان يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك انه لو ثبت ان كل مجرد فانه يجب ان يحصل
له كل ما لا يمتنع حصوله لزم من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب كون المجرد عاقلا لغيره ولنفسه ثم لا شك ان هذا النوع من
التعقل يمتنع التبدل والتغير وذلك ظاهر لا شك فيه **القسم الثالث** في احكام القوة المحركة من قوى النفس
قال الشيخ كلما انقطع لنا الحركات عن النفس لنفسير لما اوردنا فيما مضى من هذا النمط من احكام القوة المدركة
ما ان لا يتعلق بهذا الكتاب انتقل الان الى بيان احكام القوة الثانية من قوى النفس وهي القوة المحركة وفيه اربع مسائل **المسئلة**
الاولى في اقسام القوى النباتية فصل واحد **تنبيه** لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى
النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذا الفصول من ذلك القبيل **اشارة** اما حركات حفظ البدن
وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء ليحال الى المشابهة سدا لبدل ما يتحلل وليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود
محفوظ في اقطار المغتذي في الاقطار تتم بها الخلقة او يحصل من ذلك فضل يصير مادة ومبدأ لشخص آخر وهذه ثلاثة افعال لثلاث قوى
اولها الغاذية وخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثفل والثانية القوة المنمية الكمال
النشو في الاقطار الا ان الانسان والثالثة المولدة للمثل ويبعث فعل القوتين مستخدما لهما الى الناس يقفوا ثم تفنى المولدة ويقف ايضا

ويبقى الغاذية عماله الى ان يعجز فيحل الاجل

الشرح القوة النفسانية المحركة اما ان تكون للاجسام العنصرية او للاجسام الفلكية فان كان الاول فاما ان
تكون تحريكها من غير شعور او مع شعور والاول المسمى عند الفلاسفة بالقوى النباتية وعند الاطباء القوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح
اقسامها وهي ثلثة احدها القوى التي يكون المقصود من افعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود من افعالها تحصيل
مثل الذات وثالثها ما يكون المقصود من افعالها توليد المثل فاما القوة الاولى الغاذية فهي التي تتصرف في مادة لتحيلها الى مشابهة المغتذي
واعلم ان الغذاء الحقيقي هو الدم ومادته الاطعمة والاشربة فالقوة الغاذية تتصرف في مادة الغذاء اعني في المطعوم والمشروب لتحيلها شبيهة
بالبدن فيصلح ان يصير قائما مقام الاجزاء المتحللة وهذه القوة الغاذية تخدمها اربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والهاضمة
المهيئة والدافعة للثفل واما القوة الثانية فهي المنمية وهي تزيد في جواهر الاعضاء على تناسب مقصود محفوظ في اقطار المغتذي في الاقطار
تتم بها الخلقة والفرق بين النماء والسمن ان النمو قد يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة فهي المولدة وهي التي تحصل

من الغذاء الحقيقي ويجعله مادة لوجود شخص آخر وإذا عرفت ذلك فنقول إنما القوة المولدة فإنها إنما يستكمل فعلها بفعل القوتين جميعا فإنها
لكن النامية تنقص أولا ثم تقوى المولدة بعد ذلك زمانا طويلا وتبقى الغاذية عاملة إلى أن تعجز فيحل الأجل والوجه في عجزها أنها لا تفي بإيراد مثل ما ٢٧٤
يتحلل فيصير الموت ضروريا واعلم أن لنا في هذه القوى النباتية أبحاثا عميقة حصلناها في الملخص **المسئلة الثانية**
في القوى المحركة الاختيارية فصل واحد **اشارة** وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية وللحيوان منها مبدأ إجماع
مجمع منزعا منبعثا عن خيال أو وهم أو عقل ينبعث منه قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيواني فيطيع ذلك
ما ينبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة **التفسير** مراتب الحركات الاختيارية أربع فإن الإنسان إذا تعقل أو توهم وتخيل أمرا من الأمور فإن كان
ذلك الأمر نافعا أو ملائما بحسب الأمر نفسه أو في اعتقاده انبعثت الشهوة حينئذ وهي قوة جالبة للنفع وإذا كان ضارا أو منافرا بحسب الأمر نفسه
أو في اعتقاده انبعث الغضب وهو قوة دافعة للمؤذي ثم يتبع إيمانا أن حصول الإجماع والعزم منا وهو غير الشهوة والإرادة ثم يتبع ذلك الإجماع
تحريك القوى المبثوثة في العضلات لتلك الأعضاء وبواسطتها تحرك الآلات فأقرب المحركات القوة العضلية ويليه الإجماع والعزم ويليه الشهوة
والغضب ويليه التعقل أو التخيل أو التوهم وللناس في كل واحد من هذه المراتب اختلافات أما المرتبة الأولى وهي القوة المبثوثة في العضلات
فمن الناس من أنكرها وزعم أنه لا معنى لهذه القوة إلا المزاج المعتدل الذي للأعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لأن المزاج لا معنى له إلا
حرارة مكسورة وبرودة مكسورة وكيف ما كان فهو من جنس الحرارة والبرودة فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما لا محالة ومقتضى هذه القوة ليس
من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج وأما المرتبة الثانية وهي الإجماع فمن الناس من أنكره وقال الحيوان متى عقل
كون الفعل نافعا أو تخيل ذلك أو توهمه فإنه يكفي ذلك في تحريك القوى المبثوثة في العضلات ولا حاجة إلى توسط هذه المرتبة وأما المرتبة
الثالثة وهي الشهوة والغضب فمن الناس من أنكرها وزعم أنه لا معنى للشهوة إلا الإرادة الجازمة لنيل اللذة ولا معنى للغضب إلا الإرادة
الجازمة للانتقام والأكثرون فرقوا بينهما وقالوا إن المريض قد يريد شرب الدواء إرادة جازمة وإن كان لا يشتهيه وأما المرتبة الرابعة
فهي الشعور بكون الفعل نافعا أو ضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا أو غير مطابق وبعضهم يسمي هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا أنه هل
من شرط الفعل حصول الداعي أي هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك الفعل نافعا أو ضارا فالأكثرون سلموا ذلك قالوا إن القوى
المبثوثة في العضلات صالحة للحركة وضدها فترجيح أحد المقدورين على الآخر لا بد فيه من مرجح وهو الداعي وإلا لزم ترجيح الممكن من غير
مرجح وهو محال ومنهم من قال لا حاجة إلى هذا الداعي لأن الهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان من كل الوجوه فإنه لا بد وأن يسلك
أحدهما دون الآخر لأنه من المحال أن يقف هناك ليفترسه السبع ومن المحال أن يسلكهما معا ومن المحال أن يسلك الراجح لأنا فرضنا
استواءهما في جميع الأمور فلا بد وأن يسلك أحدهما دون الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان جدا إذا خير بين القدحين من الماء متساويين
من جميع الوجوه والجائع جدا إذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه وضربوا أمثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتمل في الترجيح ما
يرجح أحدهما على الآخر فلنفرض الاستواء في كل تلك الأمور فإن كل صفة حاصلة لأحد الشيئين يمكن حصول مثلها للآخر ولا يجوز أن يقال المرجح
هو بعينه وتشخصه الذي لا يمكن أن يشاركه فيه غيره لأن متعلق غرضه من المأكول والمشروب الماهية لا الشخصية فثبت بما ذكرنا

أن الفعل لا يتوقف على الداعي واعلم أن الكلام في هذه المراتب الأربعة كثير جدا والمباحث فيها عميقة ولكنا اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول
الكتاب ولنرجع إلى شرح المتن أما قوله وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية معناه أن القوى النباتية لما جعلها من القوى النفسانية
مع أنها تشبه القوى الطبيعية في عدم الإدراك والشعور فهذه القوى الاختيارية أولى أن تكون نفسانية لأنها لا تحرك إلا مع الإدراك والشعور
وأما قوله وللحيوان منها مبدأ إجماع فاعلم أن هذه إشارة إلى المرتبة الثانية وهي العزم والإجماع والإرادة الجازمة الخالية عن الفتور وأما قوله مجمع منزعا
منبعثا عن خيال أو وهم أو عقل فاعلم أن هذا إشارة إلى المرتبة الرابعة وأما قوله ينبعث منه غضبية أو شهوانية فاعلم أن هذا إشارة إلى المرتبة الثالثة
ولا نقول إن العزم يتبع الخيال أو الوهم أو العقل حالا بل يتبع أحد هذين الشهوة والغضب وحينئذ يكون العزم بالحقيقة تابعا للشهوة أو الغضب
وهما تابعان للخيال أو الوهم أو العقل وأما قوله فيطيع ذلك ما ينبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الأمور فاعلم أن معناه أن يطيع ذلك المبدأ
العازم المجمع الذي بينا شأنه وصفته هذه القوى المبثوثة في العضلات واعلم أن القوى المحركة في الحقيقة ليست إلا هذه القوى العضلية
وسائر المراتب فهي في الحقيقة لا آمرة **المسئلة الثالثة** في أن الفلك متحرك بالإرادة فصل واحد **اشارة**
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فإن حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية وإلا كان حركة واحدة تميل بالطبع
عما يميل إليه بالطبع ويجعل المطلوب بالحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع بل يكون ذلك بالإرادة
لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان أن حركته نفسانية إرادية **مقدمة** المعنى الحسي الذي يناله تنحوه الإرادة الحسية والمعنى العقلي
الذي تنحوه الإرادة العقلية وهو معنى كلي غير مخصص **التفسير** لما تكلم في القوى النفسانية المحركة للأجرام العنصرية أراد أن يتكلم في
القوى النفسانية المحركة للأجرام الفلكية وقبل ذلك تكلم في أن حركات الأفلاك نفسانية إرادية والدليل عليه أن حركتها مستديرة لا بالطبع
وكل ما كان كذلك فهو نفساني فأما أن حركتها نفسانية فالأمر ظاهر وقولنا بالطبع احتراز عن حركة الأثير فإنها متحركة بالاستدارة لا بالطبع
وأما أن كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فإن حركتها نفسانية فلأن تلك الحركة إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو إرادية والكل باطل إلا الإرادية
لأن كل نقطة تفرض في مثل هذا الجسم فإن المتحرك إذا وصل إليها فإنه يتركها وتركها لها بعينه توجه إليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية
لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع فلما كان ذلك محالا بطل القول بكونها طبيعية لا يقال لو كان الأمر كذلك
لكان هذا الإشكال واردا أيضا لأنا نقول ذلك جائز في الإرادية إذا كان غرض المتحرك بالإرادة أمرا لا يتم إلا بالحركة المستديرة فيصير المطلوب
في وقت متروكا في وقت آخر لأن مطلوبيته ومتروكيته بالعرض لا بالذات وإنما المطلوب بالذات ذلك الغرض الآخر وأما في الحركة الطبيعية
فذلك غير متصور ومحال أيضا أن تكون قسرية لأن القسر على خلاف الطبيعة وإذ ليس هناك طبيعة استحال أن يكون هناك قسر ولما بطل
القسمان ثبت أن تلك الحركة إرادية **المسئلة الرابعة** في إثبات النفوس الفلكية أربعة فصول **مقدمة**
المعنى الحسي الذي مثله تنحوه الإرادة الحسية والمعنى العقلي الذي تنحوه الإرادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين غير مخصوص
فهو عقلي سواء كان خبرا أو حدا شخصيا كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك إنسان **التفسير** لما بين أن حركات الأفلاك إرادية
أراد أن يبين أن لها محركا هو صاحب إرادة كلية ومحركا آخر هو صاحب إرادة جزئية وقدم الأول على الثاني لكنه قبل الشروع في إقامة الدلالة على

بهذين المطلوبين قدم مقدمة ينتفع بها فيه وذكر في تلك المقدمة امرين احدهما ان المعنى الحسى الى مثله يتجه الارادة الحسية
والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية واعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هي التي عنيناها بالعزم والاجماع فيما مضى
وقد عرفنا ان هذه الارادة تابعة للشعور فان كان الامر المشعور به امرا عقليا كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان
حسيا كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الارادة وثانيهما قوله كل صحيح حمل على كثيرين غير محصور فهو كلي سواء كان معقولا
بواحد كقولنا كل وكذا دهر او غير معتبر كقولنا كل انسان وهذا ايضا ظاهر لا اشكال فيه اشارة حركة الجسم الاول بالارادة
ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما يطلب لغيرها وليس اولاها الاوضاع وليس بعضها موجود بل فرضي وليس
فرضي ينقطع عنه بل يجب كلي فتلك الارادة عقلية كلية هذا الشرح التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع الان في بيان ان الحركات الفلكية لاجل الشيء
هو صاحب ارادة كلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة او غيرها والاول باطل لان الارادة اما ان تكون
جزئية او كلية فان كانت جزئية فهي الارادة الحسية وان كانت كلية فهي الارادة العقلية فظهر ان كل ارادة فهي اما حسية واما عقلية
وقد عرفنا في المقدمة ان الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست من
الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وذلك انما هو وسيلة الى الشيء
استحال ان تكون هي نفس المطلوب فثبت ان مقصود الفلك من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لا يخلو اما ان يكون اعني ان يكون
يكون موجودا لان تحصيل الحاصل محال وان يكون ايضا ممتنع الحصول لان طلب الممتنع دائما محال للرجوع ولان الفلك حاصل بالفعل سوى
الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضعا معينا شخصيا والا لما اذا حصل اليه وقف
والوضع معين كلي ولو كان معينا لا باعتبار كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة معين فهي متشاركة في المعينية ومتمايزة
بخصوصياتها وبها الاشتراك غير ما به الامتياز فالمعين من حيث انه مطلوب المعين امر كلي وهذا هو الذي اورده في المقدمة ان كان
اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص او لم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة امر كلي وذلك يستدعي قصدا كليا
الكلي هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان الحركات مبداها صاحب ارادة عقلية ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاولى بالفلك هو الوضع
فقط وسيأتي ان شاء الله تعالى هذا السؤال جوابه اما قوله وخير هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في هذه المسألة في هذا الكتاب في اربعة مواضع
وذكر في جميعها ان هاهنا سر الحكمة في ثلثة مواضع منها ذكر ان هاهنا سرا وقد فصل القول فيه وفي الموضع الرابع فصل القول فيه فالاول هذا
الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس من هذا الكتاب حيث قال واما النفس السماوية فهي صاحبة ارادة عقلية تتلوها ايضا ضربا
من الاستكمال الاول وفيه سر والثالث ذكر في الفصل الرابع عشر من النمط السادس ايضا حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال ان
اذ الطلب للتشبه بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حتى والرابع ذكر في الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان ما يلوح لك حض بعض النظر
مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها
علاقة ما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بتحقيقه ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان الفلك نفسا جسمانية هي صاحبة

١٢٦

الادراكات الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك بل هو جوهر مجرد غني بذاته في جميع ما لا بد عن الفلك واما النفس الناطقة
وهي الجوهر الذي تكون مجردا بذاته ولكنه يكون مدبرا للفلك ومتصرفا فيه ليستكمل بها فهذا مما اختلفوا فيها فالقدماء انكروها واما المتاخرون فاثبتوها
وللشيخ ميل الى اثباتها ثم انه في هذا الموضع من هذا الكتاب قد اقام الدلالة عليه لانه لما اثبت ان المقصود من الحركة الفلكية امر
كلي والمقصود الكلي يستدعي قصدا كليا والقصد الكلي يستدعي ادراكا كليا فثبت فيما مضى من هذا النمط ان الادراك الكلي
لا يحصل الا لما لا يكون جسما ولا جسمانيا فحينئذ ثبت من مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسماني ثم هذا الجوهر ليس هو
العقل المجرد لان كل ما قصد الى فعل شيء فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل على ما ستقيم الدلالة عليه في اول النمط السادس
وكل ما كان يستكمل لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا فقد ثبت القول بالنفس الناطقة الفلكية بهذا الطريق ولكن الشيخ لما ذكر اصل الدلالة
ولم يتممها على التفصيل كما ذكرنا بالنتيجة لاجرم ابهم القول فيه وذكر ان فيه سرا تنبيه الراي الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده فالمريد من الحيوان بقوته الحيوانية
الغذاء ما ربما يتخيل له غذاء آخر فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على جهة الجزئية وان كان لو
حصل له شخص آخر لم يكن يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك دليلا على انه كان ذلك مقصدا عنده وكذلك في قطع
المسافة يتخيل البعد وحدودية آبائها بعضد وربما كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان متصلا لوجود كما في الحركة المستمرة
على اتصال فلكل انبعث الشخصية والجزئية في التخيل كالانبعاث في الحركة ومثل هذا لما تخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة
الكلية مقابلها امر كلي ولا يتعين له مخصوص جزئي بعد ايضا فربما قصدنا قصدا كليا من مقدمات كلية فيما يجب بعلم اشياء فانما
جزئيا ينبعث فيما شوق وارادة متعينين ضربا من التعيين الوهمي فتنبعث القوة المحركة الى الحركات الجزئية بصرف مرادها بحيث الارادة الاول الشرح
لما فرغ من المطلوب الاول وهو ان للفلك مبدأ ذا ارادة عقلية شرع الآن في المطلوب الثاني وهو ان للفلك مبدأ ذا ارادة جزئية والدليل
عليه ان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلي جزئي اولى من غيره فاما ان يحصل الكل وهو محال او لا يحصل شيء منها
وهو المطلوب فثبت ان الراي الكلي لا يصدر عنه شيء جزئي وانه لا بد لكل جزئي من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة
جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك ولقائل ان يقول الادراك الشيء المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشيء المعين والنسبة
بين الامرين لا تتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشيء المعين من حيث هو متوقف على حصول ذلك الشيء وحصوله فعالنا
متوقف على ايجادنا لها وتكويننا اياها فلو توقف تكويننا اياها على شعورنا بها من حيث انها هي لزم الدور فانا لا نوجد افعالنا لانا
لها ولا نوجدها الا بعد ان نعلمها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ولا تتعين هي الا بعد وجودها فظهر بما قلنا لزوم الدور وايضا فلانا اذا
رجعنا الى انفسنا واختبرنا احوالنا علمنا قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني
١٨١ في الوقت الفلاني وكل ذلك اعتبار في الكلية فاما ان يقال انا نقصد ايجاد تلك الحركة المعينة من حيث انها هي فذلك غير حاصل وذلك
يوجب القطع بهذا الاستقراء والاختيار بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه لا يتخصص ذلك الكلي بسبب تخصص المحل والقوى

ثم لئن وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بان هذه الارادات الجزئية الحادثة
فانها امور حادثة فلابد لها من امور اخر حادثة جزئية ايضا ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل ثم هذا التسلسل اما ان يكون
دفعة بان يكون كل سابق علة للاحق وهو ايضا محال لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود وهذا امتنع عليه الفلاسفة
ولانه لو جاز ان تكون الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة فلم لا يجوز ان تكون الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحينئذ
يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية ثم لئن وقعت المساعدة على انه لابد من الارادة الجزئية لكن لم لا يجوز ان يكون سبب اخر في حصول
الحركة الجزئية ولكن لم لا يجوز ان يقال ذلك السبب هو تخصيص القابل من غير حاجة الى نفس ذات ادراكات جزئية وبيانه وهو ان الفلك يستحيل
عليه السكون ويستحيل عن جهات حركاته واذا كان كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة الكلية حصلت
الحركة الجزئية لاجل تخصص القابل فان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الا حركة مخصوصة معينة وعند ما تخصص القابل يجوز ان يكون
سببا لحصول المعلول الجزئي وان المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السوية انما يخصصه عنه
شيء دون شيء بتخصيص القابل فلم لا يجوز مثله في هذه المسألة ثم لئن وقعت المساعدة على انه لابد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان
القوة التي تكون كذلك لابد وان تكون جسمانية فلئن عينتم ذلك على مذهبكم المشهور من ان الادراك الجزئي لا يكون الا بالقوة الجسمانية فنحن نجيب في
هذا الاصل بما تقدم من الوجوه القاطعة التي فيها ثم لئن وقعت المساعدة على جميع ما ذكرتموه لكن مع غير مستقيم على اصولكم وذلك لان غرض النفس
من تحريك الفلك التشبه بالعقل المجرد ومعلوم ان الشوق الى التشبه لا يكون الا بعد ادراك المتشبه به فاذا كانت النفس التي هي المحركة لجرم
الفلك قوة جسمانية لا تقوى على ادراك المجردات والعقل جوهر مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكها واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق الى التشبه
فان قيل لا يكون جعلوا ما استحال الشوق اليه والعلم به كالضروري فلئن قالوا هذا الالزام انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس
الناطقة اما اذا اثبتنا النفس الناطقة ايضا لا يرد فنقول على هذا التقدير ايضا لابد لهم من ترك مذهبهم في شيء من هذه المسائل لان المباشر
لتحريكات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر للفعل الجزئي لابد وان يكون صاحب الادراكات الجزئية وصاحب الادراكات
الجزئية لابد وان يكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتحريك ان باشرت ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي
من حيث انها تباشر الافعال الجزئية وتدركها لابد وان تكون جسمانية ومن حيث انها تشتاق الى التشبه بالعقل مجردة فاذن لا خلاص عن هذه العقدة
الا بان يقال الحاجة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية او يقال الادراكات الجزئية يصح على الجوهر المجرد او يقال القوة الجسمانية يصح عليها
ادراك المجردات او يقال ليس الغرض من تحريك الفلك هو الشوق الى التشبه واي هذه الاقاويل ذكرتموه فقد تركتم مذهبا مشهورا من مذاهبهم
وقولا معتبرا من اقوالهم فهذا ما نقوله في هذا الموضع ولنرجع الان الى شرح المتن اعلم ان الشيخ قرر في هذا ان الرأي الكلي لا يتبعث عنه فعل جزئي
فاما قوله لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فاعلم ان هذا هو المطلوب واما قوله فانه لا يخصص حركة منه دون حركة الا بسبب مخصص المحاله
يعني به ليس هو مخصصه فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه كلما كان كذلك كانت نسبته الى كل الحركات على السوية يستحيل ان توجد
بعض تلك الحركات دون البعض الا لمرجح ولقائل ان يقول تلك الحركات انما تقع في محلها بسبب الامور الحاصلة متميز بعضها عن البعض حتى يقال

لم تقع البعض دون البعض فالدفع ما ذكرتموه ثم لئن سلمنا انه لابد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو تعيين القابل وايضا
واما قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذا انما يريد ويتخيل لا بعد اخرى فينبعث منه ارادة جزئية وهناك يطلب الغذا بحركته وانما يتخيل له
على الجهة الجزئية فاعلم ان معناه انه اورد سؤالا على القاعدة المذكورة واجاب عنها والسؤال ان يقال ان الحيوان يريد غذا كليا فانه يريد مثلا الخبز
واللحم ثم ان تلك الارادة الكلية تكفي في ان يتناول الخبز واللحم الحاضرين واجاب عنه انا لا نسلم ان ارادته للغذا الكلي يكفي في تناول الغذا الجزئي بل الحيوان
يتخيل بعد اخرى ارادة جزئية طالبة لذلك الغذا واما قوله وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا
على انه لم يكن تمتد عنه فاعلم ان المراد منه ان قائلا لو قال الدليل على ان الارادة الكلية كافية في تناول الغذا ان الحيوان لا يعين بعض الاجزاء
لقام مقام الاخر كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان الارادة الكلية كافية فاجاب عنه بانا لا نسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان يتخيل منه اجزاء
وارادة اخرى بعد الاخر بعد الاخر قام هذا الجزئي مقام الاول فتعلقت ارادة جزئية اخرى بعد الاول واما قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل الجهة وحدة جزئية
الا ان هذا بعينه معناه ان الارادة الكلية لا تكفي في حصول الخطوات بل لابد مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية واما قوله ورتبا كان
ذلك التخيل منقطعا او رتبا كان متصلا بحد واحد وذلك اما كحد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخيص والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الجزئية
فمعناه ان التخيل الجزئي رتبا كان منقطعا اي انقطع فينقطع الحركة هنا كمن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطع التخيلات
الجزئية الموجبة للحركات الجزئية ورتبا لم يكن منقطعا بل كان متحدا الحد على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخيل شخصيا لان هذه
التخيلات انما هي حركة نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما ان الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من تشخصها فكذلك في هذه التخيلات
التي هي حركات نفسانية اما قوله ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى تكون الارادة الكلية متعلقة بما هو مراد كلي وما يجب له تخصص جزئي فمعناه
ان الارادة الكلية لا تتخصص بشيء جزئي ولم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية متعلقة بما هو متعلقها امر كلي والكلي نسبته الى جميع الجزئيات
على السوية فيستحيل ان يحصل فيه تخصص جزئي واما قوله ونحن فربما قضينا قضايا كلية من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم انبعثنا فيها اقضينا جزئيا
ينبعث منه شوق وارادة متعينا نصريا من الفعل الوهمي فينبعث منه القوى المحركة للحركات جزئية نصب مراده لاجل المراد الاول فمعناه
انا نحكم حكما كليا ان الشيء الفلاني ينبغي ان يفعل ثم يتبع هذا الحكم الكلي حكم اخر جزئي ثم يتبع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فيفعل القوى المحركة
الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية تلك الارادات الكلية ولكنها ما كانت كافية بل لابد معها من الارادات الجزئية ولقائل
ان يقول لا نزاع انه لابد من ارادة في حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة انما كانت كلية لان الحركة الجزئية طبيعة كلية لانه يصح فيها ان يكون
مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية فهي جزئية والحركة الجزئية يتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا المفهوم كليا فالارادة
كون ارادة الكلي لا الجزئي بل ارادة الجزئي المكن ان يكون مؤثرا ان ارادة الجزئي تستحضر الارادة الى الجزئي والنسبة متأخرة عن المنسوب
فتعلق الارادة بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون مؤثرا فيه **وهم وتنبيه** اما الشيء
الذي يشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعد المجز فيه الا انه يجب ان نعلم انه لن يتحرك تحركا ارادي الا الطلب
شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والمسامي

انما يفعل بتخيل لذة ما او تبديل حالة ما مملولة او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري لمن يرى في منامه شيئا مخوفا او جميلا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او الطرب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل هو انه تخيل شيء واختلاط ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان

التفسير بين ان المقصود من الحركة الفلكية امر سواها وبين ان ذلك الامر هو وضع معين كلي ثم ان تخييل الوضع المعين الكلي ليس مقصودا بالذات انما هو التشبه بالعقل المفارق وهذا انما بينه في النمط السادس من هذا الكتاب لاجرم وعد بانه سيجيء فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان الفعل يدور في الداعي محالا وقد مرت هذه الدعاوى فيما تقدم ثم انه اعادها هاهنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم او ظن او اعتقد ان ذلك الفعل اولى له من عدمه ثم انه دفع الدعوى وما استبدها بالحجة والحجة فيه ما ذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع بعد ذلك في الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهي امور احدها ان الافعال العبثية صادرة لا عن الداعي فانه ربما يعبث الانسان في اثناء المشي المتفق في الطريق وان يعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته فاجاب ان في ذلك العبث ضربا خفيا من اللذة واما العبث الشعري المعتبر فلان البدن بما كانت اقرب ايماما منها الى غيرها وثانيها الساهي والنائم يفعلان افعالا من غير الداعي واجاب بان الافعال الصادرة عنهما لاجل امور وهي اما لاجل تخيل لذة او تبديل حالة مملولة او ازالة وصب ما والنوم لا ينافي تخيل هذه الامور فانا نعلم بان النائم العرفي عند ذلك لا نسلم انه يفعل شيئا فاما الحالة التي تكون في النوم واليقظة وفي غيرها فيه المتخيلات ولئن كون ذلك الفعل ضروريا كالتنفس او يصير ضروريا لمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او الطرب واما قوله واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا تخيل شيء واختلاط ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان يكون التخيل يحصل تقرر احدا لاخرين واعلم ان الغرض منه انه لما ادعى ان الفعل لا ينافي بدون التخيل او الظن او العلم واجاب عن سؤال النائم بان له تخيلا ايضا فلا جرم سال السائل وقال لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصول ذلك التخيل له حالة النوم فلما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لا نسلم انه لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شيء والعلم بكونه متخيلا في تلك الحال شيء اخر وتذكر انه كان تخيلا في الزمان الذي مضى شيء ثالث ولا يلزم من فقدان هذا التذكر فقدان الامرين الاولين والله اعلم الموفق وهذا اخر الكلام في هذا النمط

النمط الرابع

في الوجود وعلله

التفسير لقائل ان يعترض على هذا العنوان فيقول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لكان واجب الوجود مفتقرا الى العلة لكونه موجودا وجوابه انه لا يلزم من قولنا للوجود علة قولنا الوجود من حيث هو وجود له علة بل يحتمل ان يكون افتقاره الى العلة لا لكونه فقط بل لكونه وجودا مع قيد اخر ولفظة الوجود لفظة مهملة فلا تقتضي الكلية فاندفع السؤال واعلم ان المطالب المقصودة بالذات من هذا النمط ثمانية **ا** الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا **ب** تفصيل القول في العلل **ج** اثبات واجب الوجود

د وحدة واجب الوجود **ه** تنزه ذات واجب الوجود عن الكثرة ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من الاجزاء العقلية ولا من الاجزاء الخفية **و** لا ضد له ولا ند **ز** عاقل ومعقول **ح** بيان ان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اجود من اثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية والمذكورة هاهنا لا يتأتى الا بفصول وسيأتي على شرح كل واحد منها وارتباط بعضها ببعض ان شاء الله تعالى

المسئلة الاولى

في الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما وفيها اربعة فصول

تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذا الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي

التفسير الدليل على فساد قول من قال ان ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا ولا متصورا هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة بينها اما ان يكون لها محل معين وقدر معين وحيز معين واما ان لا يكون شيء من ذلك فان كان الاول لم يكن ان يكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان كل شيء معين فانه يخالف كل ما عداه وان كان الثاني كان ذلك القدر المشترك الذي من حيث انه هو فقط لم يكن له قدر ولا حيز ومثل هذا لا يكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل ما يقال ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا بل البحث والتفتيش قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ولنرجع الى التفسير قوله انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب على اوهام الناس ولم يقل على عقولهم لان الناس لما بينا ان القوة التي تحكم على غير المحسوس بالمحسوس ليست الا الوهم واما قوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فمعناه ان ما لا يكون محسوسا حقيقة يستحيل ان يكون له وجود واما قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود فمعناه ان الشيء اما ان يكون جسما او حالا في الجسم فان لم يكن جسما ولا حالا فيه فالجسم له الوضع والموضع بذاته والحال فيه هما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذي هو محله فهي [illegible] التقسيم والقسم الثالث واما قوله وانت يتأتى لك ان تتامل نفس المحسوسات فتعلم بطلان قول هؤلاء فمعناه ان هؤلاء زعموا ان ما ليس بمحسوس فليس له وجود وهذا باطل لانك اذا تاملت في المحسوسات عرفت ان فيها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التي حررناها بعبارات واضحة غنية عن الشرح ولقائل ان يقول الشيخ في هذا الفصل حاول الرد على من قال الموجود اما الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لانه بين ان الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن فاذا وجودها

في الذهن والقوم انما منعوا من وجود شيء غير محسوس في خارج الذهن والحاصل ان القوم منعوا من وجود غير المحسوس خارج الذهن والشيخ اثبت امرا غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مضبطا لمقالة اولئك والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا فيما مضى ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد بانه هذا ومتى كان المركب موجودا كان بسائطه ايضا موجودة فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شيء موجود لكن الانسان لا بشرط شيء غير محسوس فانه لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود والثاني لو سلمنا ان الامر الكلي ليس الا في الذهن لكنا قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس ان يكون ماهيته معقولة متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع هذا النوع من الموجودات وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض

وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه فنقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه

التفسير توجيه هذا السؤال ان يقال انكم ذكرتم ان القدر المشترك في الانسانية من زيد وعمرو وغيرهما امر مجرد عن جميع اللواحق وهذا ممنوع بل القدر المشترك بينهما ان كونه هيولا مركبا من اعضاء محسوسة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه الاعضاء محسوس والجواب عنه ان الحجة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة بعينها في كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد وعمرو مشتركة في كونها يدا ومتباينة بخصوصياتها وحينئذ تعود الحجة بتمامه في هذه الاعضاء

تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها

التفسير قال هذه حجة ثانية على فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم وتقريرها ان من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشيء من الحواس ولا متوهم ايضا فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وايضا وكل عاقل لا ينكر عقله نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم واما قوله ومن بعد هذه الاصول الى اخره فمعناه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل واما هذه الصفات الاخر فليس كذلك اي ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بها ولكنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئا منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت ان في الموجودات المحسوسة امورا غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا

تنبيه كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده

التفسير قوله كل حق اي كل موجود وحاصله ان الموجود فانك اذا اخذت ماهيته مجردة عن لواحقها الخارجية فانها تكون غير محسوسة ولا موهومة واذا كان الامر في كل الحقايق كذلك كانت الحقيقة التي هي علة جميع الحقايق اعني علة وجود جميع الحقايق اولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية

المسئلة الثانية في تفصيل القول في العلل الاربعة التي هي العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين غرضه من هذه المسئلة في فصول ثلثة من هذا الكتاب.

تنبيه الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى غير هذين ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية

التفسير الشيء الذي يفتقر اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشيء بالقوة وهو العلة المادية ومثاله السطح فانه مادة المثلث واما ان يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاضلاع الثلثة للمثلث واما الذي لا يكون جزءا من الشيء فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو العلة الفاعلية او مؤثرا في علية العلة الفاعلية وهي العلة الغائية فان الانسان انما يفعل الفعل المعين لاجل غرض فلولا ذلك الغرض لبقي فاعلا بالقوة كما كان قبله وكونه فاعلا بالفعل انما حصل بذلك الغرض

تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان

التفسير لما ذكر ان علة الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا الكلام متفرع على كون الماهية مغايرة للوجود احتج هنها على ذلك بانك تعلم حقيقة الشيء عند شكك في وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم وهذه الحجة في هذه المسئلة قد ذكرناها في اول المنطق وذكرنا ما فيها وعليها فلا حاجة الى الاعادة

اشارة العلة الموجبة للشيء التي لها علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها

التفسير الغرض من هذا الفصل احكام الاقسام الاربعة من العلل فمن احكام العلة الفاعلية انها اذا كان الشيء مركبا من الاجزاء فقد يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد يكون علة لجميعها اما الاول فكما يقال للبناء انه هو الفاعل للدار اي هو المحدث لصورتها في مادتها والافعال البشرية كلها كذلك واما الثاني فكالمفارقات التي هي علل الهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما ومن احكام العلة الغائية انها علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية بالفعل ومعلولة في وجودها للعلة الفاعلية اما الاول فكما بيناه واما الثاني فلان العلة الفاعلية انما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك وانما كان التحريك لاجله ولقائل ان يقول قولكم العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية فيه اشكال لانكم تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا روية لها ولا شعور لها اصلا فماهية العلة الغائية ههنا لا يمكن ان يقال انها موجودة في الذهن لانه لا ذهن هنالك ولا شعور وغير موجودة في الخارج لان وجودها في الخارج معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لا يمكن ان يكون علة للامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائية ولا خلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه في اول الطبيعيات من كتاب الشفا واما قوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل

فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية اما القسم الاول فغاية فعله لابد وان يكون حادثة واما القسم الثاني فغايته لابد وان لا يكون حادثة فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية ولكن القول في المعقولات واما قوله علة لعليتها او لمعلوليتها فالمراد منه ان العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل ان تكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور

اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود

بمعنى انه ان كان في الوجود شيء هو علة اولى فهي علة لوجود كل شيء ولوجود علل باقي الاشياء ايضا وهذا ظاهر

المسألة الثالثة في اثبات واجب الوجود والكلام في هذه المسألة مبني على امور احدها الحكم بماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن لابد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لابد وان يكون موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكر ابطال الدور ههنا لعله سنذكرها بعد ذلك ونحن نشرح كلامه في هذه المقامات في سبعة فصول

تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بلى ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا واما ان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته

التفسير كل موجود اذا اعتبر حاله فاما ان يكون بحيث لا يصح العدم عليه او يصح والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجود اما واجب واما ممكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا اعتبرت حقيقته من حيث هي هي فاما اذا لم تنظر اليها من هذا الاعتبار فربما لم يبق ممكنا بل صار واجبا او ممتنعا فانك لو اخذته بشرط وجوده او بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل ان يصير معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال حصول سببه الموجب له يستحيل ايضا ان يكون معدوما وحال كونه معدوما او عند عدم سببه يستحيل ايضا ان يكون موجودا ولكن كونه ممكنا لما هو هو لا ينافي كونه واجبا او ممتنعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح

اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن وان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره

التفسير لما تكلم في ماهية الواجب والممكن تكلم الان في ان الممكن لا يوجد الا بالسبب ويبين ذلك بان يبطل كون الممكن موجودا من ذاته فان الممكن ما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء احدهما اولى منها باقتضاء الاخر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت انه موجود بغيره ولقائل ان يقول ذكرتم في هذا الفصل امرين احدهما ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته والثاني انه متى لم يكن وجوده من ذاته فلابد وان يكون وجوده من غيره اما الاول فمستغنى عنه لان الممكن معتبر بما لا يقتضي لذاته الوجود ولا العدم واذا كان الممكن معتبرا بذلك كان الاشتغال ببيان ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جاريا مجرى بيان ان ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه واما الثاني فلابد فيه من بيان لانه لا يلزم من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان من القسمة واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شيء اصلا لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك

لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله اما بادعاء الضرورة او بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يفعل شيئا من ذلك بل الجواب ان هذا القسم مما يعلم البطلان بالضرورة فلاجرم لم يلتفت الشيخ اليه

تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا

المفسر لما بين ان الممكن لابد له من سبب تكلم ههنا في فساد التسلسل ولعمري كان من الواجب عليه ان يتكلم قبل هذا الفصل في بيان ان السبب المؤثر يجب ان يكون موجودا مع المسبب متقدما عليه بالذات لا زمانا لا على المسبب فانه لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا قام الدلالة على ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاصلة معا وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره ايضا مختص بهذه الصورة فكان الاولى تقديم الكلام في هذه المسألة على هذا الموضع لكنه لما كان في عزمه ان يذكره في موضع آخر وهو النمط الخامس من هذا الكتاب لاجرم تساهل فيه ههنا ثم اعلم ان البرهان المذكور على فساد التسلسل تام على وجه لا يحتاج فيه الى التقسيمات التي ذكرها بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ اورد الوجهين ثم اردف الوجه الثاني ببيان الوجه الاول فنقول ان تسلسلت تلك الاسباب التي آخرها ممكنة كل ممكن فلا يتم انتهاؤها الى موجود آخر فاذن لابد من شيء يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات فهو خارج عن الممكنات فيجب ان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان داخلا فيها فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب ولنطبق هذا المعنى على لفظ الكتاب فنقول قوله اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب الوجود وتجب بغيرها فاعلم ان مقتضاه انها وان لم يتسلسل فقد انتهى الى سبب غني وهو المطلوب وظاهر ان هذا هو نفس المطلوب لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الآخر فهذا هو السبب في حذف احد جزئي المنفصلة واما ان تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن والجملة المتعلقة بتلك الآحاد ممكنة فالجملة والآحاد باسرها ممكنة فيكون الجملة مع الآحاد مفتقرة الى شيء آخر والا لكان الممكن غنيا عن السبب والذي يغاير جميع الممكنات وجميع آحادها لابد وان لا يكون ممكنا واذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب

شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي

التفسير قال رضي الله عنه وارضاه لما قرر البرهان على الوجه الاجمالي شرح ذلك الوجه الاجمالي بهذا الوجه التفصيلي فنقول لو قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد منها معلول فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها او لا تكون والاول باطل لان تلك الجملة هي مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل جملة فهي مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكنا لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت ان هذه الجملة ممكنة فهي اما ان تفتقر الى المؤثر او لا تفتقر والثاني باطل والا لكان الممكن غنيا عن المؤثر لما استند شيء من الممكنات الى شيء آخر ولو كان كذلك لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى

سبب فثبت ان كل جملة مفتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون هو ذلك المجموع واما ان يكون سببا داخلا فيه واما ان يكون سببا
خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع هو نفس تلك الجملة والشيء الواحد من الاعتبار الواحد لا يكون مؤثرا في نفسه واما القسم الثاني فينقسم
الى اقسام ثلثة لانه اما ان يكون المؤثر في تلك الجملة كل واحد من آحادها واما ان يكون العلة واحدا منها غير معين او يكون العلة واحدا منها معينا والاول
باطل لان كل واحد واحد من آحادها غير مستقل بتحصيل الجملة والثاني ايضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على التعيين كان المعنى ان كل
واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة وحينئذ يرجع الى القسم الذي قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد يفرض على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه
ولا لعلته ولا لعلة علته الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا
يكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شيء خارج وهذا آخر ما قرره في هذا الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح

اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا
تمت آحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق

التفسير انا لما ابطلنا القسم الثالث
من اقسام القسم الثاني وهو ان يقال ان علة الجملة واحد منها معين بان بينا انها ليست علة لبعض آحاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض
آحاد الجملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من البرهان فذكر في هذا الفصل ما يدل عليها وهي ان كل ما كان علة لجملة فاما ان لا يكون
علة لشيء من اجزائها واما ان يكون علة لبعض اجزائها دون البعض فاما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم يكن علة لشيء من اجزائها استحال ان يكون
علة لها لان جميع اجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع اجزاء الشيء حصل ذلك الشيء ولما كانت الجملة غنية وجب ان يكون الشيء غنيا
عن تلك العلة لا يقال لم لا يجوز ان يكون اجزاؤها غنية باسرها عن العلة الا ان تلك الجملة لا تحصل الا عند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع
مفتقر الى تلك العلة لانا نقول ذلك الاجتماع اجزاء ماهية ذلك المركب فاذا افتقرت في ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم تكن غنية عنها في جميع
اجزائها بل يكون مفتقرا اليها في بعض اجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثاني وهو ان يفتقر بعض اجزاء تلك الجملة الى العلة دون
البعض فهو الحق ولكن العلة الحقيقية المؤثرة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط واما القسم الثالث وهو ان يكون علة لجميع اجزائها
فهو المقصود وظهر حينئذ ان علة كل جملة فلا بد وان يكون علة لجميع اجزائها

اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها
علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة

التفسير المراد انا اذا فرضنا جملة من تلك الاسباب المترتبة متناهية المبدأ والمنتهى فالبتة
الى شيء خارج عنها فذلك الخارج يجب ان لا يكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك لكان من جملة تلك الجملة المفروضة الخارجة عنها ولعلم ان مراده بالطرف
الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كانه في الوسط والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة
غير معلولة فهي طرف يعني فهي واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير معلولة

اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت
الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته

التفسير كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية او غير متناهية فلا يخلو حالها من احد قسمين اما ان يكون جميع آحادها معلولا

١٤١

او لا يكون بل يكون في آحادها ما لا يكون معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب
وهو الطرف فلتلك الجملة طرف وان كان القسم الثاني وهو ان يكون في جملة آحادها ما ليس بمعلول والذي لا يكون معلولا فهو واجب لذاته وهو طرف
فاذن كل سلسلة فهي لا محالة منتهية الى واجب الوجود لذاته وهو الطرف وهذا آخر كلام الشيخ هاهنا في اثبات واجب الوجود وقد بقي هاهنا مقام
آخر وهو ابطال الدور وهو ان يقول هذا يبرهن على ذلك فذكر ما يبرهن به على ان الدور باطل والمعتمد في ابطاله ان العلة متقدمة على
المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على
نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ونقابل بان نقول اما ان يعني
بتقدم العلة على المعلول التقدم بالزمان او بالذات او بمعنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وايضا فاذا انفكت العلة عن المعلول في زمان واحد
جاز انفكاكه عنه في سائر الازمنة وما كان كذلك لم يكن علة للشيء وايضا فاذا حدثت العلة في الزمان الاول وحالة عن المعلول ثم حصل المعلول
في الزمان الثاني فتاثير العلة في المعلول اما ان يكون في الزمان الاول او في الزمان الثاني فان كان في الاول كان وجود المعلول متاخرا عن وجود
العلة وقد بينا انه ممتنع وان لزم لذلك ان يدل على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود وان كان الثاني لم يكن العلة متقدمة على المعلول في زمان
انما صار علة للمعلول في الزمان الثاني وقد حصل المعلول معه في ذلك الزمان والثاني ايضا باطل لانا سنبين ان شاء الله تعالى انا لا
نعقل من التقدم بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة في المعلول فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد
منهما متقدما على الآخر يرجع معناه الى انه لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر ويبقى حينئذ فرق بين التالي
والمقدم الا بالعبارة فان قدرنا تقدم العلة على المعلول امرا وراء التاثير كان الكلام مستقيما ولكن البيان فيه واما الثالث فلا بد من
بيانه ثم من بعد المساعدة على ذلك لكن في قولنا المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء كلام باطل فان ذلك التقدم ان كان بالزمان كان
صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناه في كتاب النهاية والانصاف فان الدور معلوم البطلان بالضرورة فلعل الشيخ ترك ذلك
لذلك قال رضي الله عنه البرهان الذي تمسك الشيخ به في اثبات

المسئلة الرابعة في وحدة واجب الوجود وفيه فصول

اشارة
هذا المطلوب مفتقر الى مقدمتين فلاجل ذلك تقدم الشيخ اولا في ذكر المقدمتين ثم خاض بعد ذلك في البرهان

كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف فيه فيكون للمختلفات لازم واحد
وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه
عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف فيه عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر

التفسير
الغرض من هذا الفصل بيان احدى المقدمتين اللتين ذكرهما وقبل الخوض في تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين
فالاولى ان كل شيئين او اكثر فلا بد وان يكونا متخالفين في هويتهما وشخصيتهما الا ان تتخصص هذا او ذاك بخاصة لذلك لكان هذا ذاك
لا غيره فهذا حيف المقدمة الثانية ان الاشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس وقد
لا يكون متوافقة في شيء من المقومات كالاجناس العالية فانها لا تكون متوافقة في شيء من المقومات فان كانت متوافقة في شيء من الصفات

ما ذكر فيه كما من المقدمتين فنقول كل اشياء التي يحكم بأنها كما بيناه فإذا التفت في امر مقوم لها كان ما به الاختلاف مغاير لما به الاشتراك
لا محالة فيكون هوية كل واحد منهما مركبة مما تشارك الآخر فيه ومما امتاز عن الآخر وغير ذلك اما ان يكون ما به الاشتراك كذلك ما به الاختلاف
او بالعكس او يكون ما به الاشتراك عارضا مغايرا لما به الاختلاف او بالعكس فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها فلنعتبر احوالها فنقول
اما القسم الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد
فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمهيات وكالاثنينية والاختلاف والتضاد والتغاير
اللازمة للحقائق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضد الآخر وانما وجب
اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والايجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا كان اشتراك المتماثلات
فيه ايضا ممكنا فلا يجزم العقل بالاستدلال بالاشتراك في الوصف على الاختلاف في الموصوف نحو على اتحادهما واما القسم الثاني وهو ان يكون
ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له لكان حاصلا معه ابدا ولو كان حاصلا معه ابدا لما وقع الاختلاف فيه
مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لكان حاصلا للحيوان ولو كان كذلك لاستحال ان يتميز حيوان عن حيوان واما القسم الثالث
وهو ان يكون ما به الاشتراك عارضا مغايرا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذلك القسم الرابع وهو ان يكون ما به الامتياز
عارضا مغايرا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما قلناه عرفت ما في الكتاب فان الفاظه في هذا الفصل غنية عن الشرح

اشارة

قد يجوز ان تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود

التفسير

هذه هي المقدمة الثانية المحتاج اليها في تقرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي ان ماهية الشيء يجوز ان تكون سببا
لصفة من صفاته ويجوز ايضا ان تكون صفة للماهية سببا لصفة اخرى ولكن لا يجوز ان تكون الماهية او صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها
لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه
او ان يكون للشيء وجودان اثنان وهو محال وربما نقل الكلام الى الوجود الاول والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في
هذا الفصل واعلم ان الكلام في هذه المسألة من اجل المباحث الالهية وقد اضطربت فيها العقول والافهام فنبه وانا اشير الى النكت المعتبرة فيها
ولنختم بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فاقول اشكل واشبه في ان الله تعالى موجود فلا يخلو اما ان يكون وقوع الموجود عليه وعلى الممكنات
الموجودة بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي والاول هو ان يكون وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته واللون
على السواد والبياض وقد اتفقت الفلاسفة على ان هذه المقالة باطلة لانا نعلم بالضرورة ان مقابل السلب الثبوت فلو لم يكن للثبوت معنى
واحد محصل لم يكن المقابل للسلب امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك يقدح في العلم الضروري بان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون قسمة منحصرة
الثاني وهو انا يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة لا بد وان يكون مشتركا بين الاقسام فانه لا يصح ان يقال العين اما ان يكون دينارا
او جاسوسا اللهم الا ان يكون المراد المسمى بلفظ العين اما هذا واما ذاك وحينئذ تستقيم التقسيم ويكون المورد امرا معنويا مشتركا لا لفظة الشيء

اللفظ فلا اشتراك حالة نسبة معقولة وهي مشتركة بين الامرين والثالث وهو انا اذا اثبتنا بالدلالة على ان العالم لا بد له من موجد
وقطعنا بوجود المؤثر ثم لو تشككنا في ان ذلك المؤثر هل هو واجب او ممكن او جوهر او عرض لم يقدح تشككنا في كل واحد من الاقسام في قطعنا
بانه موجود ولو اعتقدنا انه واجب ثم تشككنا في انه هل هو ممكن لم يبق في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا ولولا ان كونه موجودا امر مشترك
بين جميع هذه الاقسام والا لما بقي القطع بكونه موجودا عند الشك في هذه الاقسام كما لا يبقى القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا
والسابع وهو ان من قال بان الوجود امر غير مشترك لا يعتقد انه مشترك فانه من حيث يشعر به لان الوجود في كل شيء لما كان نفس وجود
الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد حكم عليه انه غير مشترك بل هاهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك
فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك بل الحكم على الموجود بانه غير مشترك فيه مطلقا في جميع الموجودات علمنا ان الوجود غير مشترك الخامس انا نعقل
في السوادات انها متساوية في السوادية وكذا القول في جميع الطبائع النوعية فانا لا نعقل في الموجودات انها متساوية في مجرد الوجود
فلو جاز انكار هذه القضية جاز ايضا انكار تلك القضايا وذلك يفضي الى ان لا يقطع بتماثل شيء من الاشياء اصلا السادس وهو ان
رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر كل احد الى العلم ان القافية مكررة ولو جعل قافية جميع ابياته لفظ العين
بحيث يكون اللفظ في كل بيت بمعنى من معاني لفظ العين فانه لا يقال فيه ان القافية مكررة ولولا ان العلم الضروري للكل بان المفهوم من لفظ الموجود
واحد في الكل والا لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا به في الصورة الاخرى فهذه جملة ما ذكروه في ابطال قول من يقول ان لفظ الموجود واقع
على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة فبطلانه كالمجمع عليه من الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فحينئذ نقول الوجود اما ان يكون وجود الله تعالى مساويا
لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مقارنا لماهية اخرى واما ان لا يكون والقسم الاول مذهب جمهور من المتكلمين
فيقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته تعالى فهو صفة من صفات حقيقته والقسم الثاني مذهب الفلاسفة ويقولون ان وجوده تعالى عين حقيقته
ويعبرون عن هذا المعنى بان انيته عين ماهيته تعالى وابطل الشيخ هذا القول بالدليل المحكي ولا بأس ان نجدد معه مزيد تقرير نضمه اليه فنقول
وجود الله تبارك وتعالى لو كان زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا لان وجوده تعالى على هذا التقدير صفة من صفات ماهية الله تعالى ولا تقوم
الصفة بدون الموصوف فيكون وجوده تعالى مفتقرا الى ماهيته تعالى وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن فثبت انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ماهيته
تعالى لكان ممكنا ولا بد له من سبب لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب اما ماهيته او غيرها والثاني باطل لان وجوده تعالى لو كان مستفادا
من شيء آخر لكان الباري تعالى في علوه مفتقرا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل لان ماهيته تعالى لو كانت علة
لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ما عول
الشيخ عليه في ابطال قول من يقول ان وجوده تعالى مغاير لماهيته تعالى واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو الذي اختاره الشيخ من
ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشيء من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه
ادلة قوية جلية ونحن نشير هاهنا الى بعضها فاقول اولا ان الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو موجود اما ان يقتضي
ان يكون عارضا للماهية او يكون غير عارض لها او لا يقتضي واحدا من القيدين فان اقتضى ان يكون عارضا للماهية وجب في كل وجود ان يكون عارضا لها

لان لزم الحقيقة الواحدة حاصل لما حصلت فيلزم ان يكون وجود الله تعالى عارضا للماهية وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا لشي
من الماهيات وجب في كل موجود ان لا يكون عارضا للماهية فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهياتها هذا خلف لاتفاقكم ايضا فالممكنات
موجودة فاذا لم يكن موجودة بوجود عارض لها وجب ان يكون موجودة بوجود هو نفس ماهياتها الخصوصية فيكون قول الموجود على الموجودات بالاشتراك
وهو عود الى القسم الذي ابطلناه واما ان قيل الوجود لا يقتضي ان يكون عارضا للماهية ولا ان يكون غير عارض لها لم يتقيد باحد هذين
القيدين الا بسبب منفصل فلا تحقق لوجود ذات واجب الوجود من حيث انه هو الا بسبب خارجي فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود هذا خلف
الثاني وهو ان الحكما اتفقوا على ان العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على انها مدركة لوجوده تعالى وكيف ومطلق الوجود
عندهم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضي ان يكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذي اعتمدوا عليه يعولون وبه يقولون
في ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فانهم يقولون انا قد نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فها هنا ايضا
لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وجب ان يكون الوجود مغايرا للحقيقة واما الفرق الثالث وهو انه لو لم يكن حقيقته تعالى
الا مجرد الوجود مع سائر القيود السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخل في علية وجود الممكنات لان العدم لا يكون علة للموجود ولا جزءا
منها واذا خرجت تلك القيود السلبية عن ان يكون معتبرة في علية الممكنات كانت عليته للممكنات ليس الا لذلك الوجود فاذا كان ذلك
الوجود مساويا لسائر الموجودات يلزم ان يكون سائر الموجودات مساوية لوجوده تعالى في عليته للممكنات فيلزم ان يكون وجود كل شي سببا
لذات الله تعالى في صفاته وافعاله الرابع وهو انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها وبهذه
المقدمة استدلوا على امتناع الخرق على الافلاك وعلى ابطال مذهب انبذقلس في الجزء الذي لا يتجزى على ما قررنا هذين المقامين فيما مر وبها
استدلوا ايضا على فساد القول بالابعاد الخالية فقالوا لما افتقرت الابعاد في بعض المواضع الى المادة وجب افتقارها ايضا اليها لان مقتضى
الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود طبيعة واحدة فما عداه من العوارض طبيعة واحدة نوعية
فلا يجوز ان يختلف مقتضاها واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى الماهية محتاج اليها فكيف تعقل انقلاب مثل هذا الوجود في
حق الله تعالى جوهرا قائما بالنفس بحيث يكون اقوى الموجودات واشدها قياما بالنفس فاما الحجة التي عول الشيخ عليها في بيان انه لا يجوز ان يكون
وجود الله تعالى زائدا على ماهيته تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان
العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا نمنع هذا التقدم وبيانه من وجوه الاول انا سنبين ان شا الله تعالى في النمط الخامس من هذا
الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات انا نريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود حاصله
الى ان العلة لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب لانا انما ندعي ان المؤثر في وجود الله تعالى
هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود اخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد بالتقدم
امر وراء المؤثرية فذلك غير متصور فضلا عن ان يكون متصورا فاما الثاني ان سلمنا هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهي متقدمة بالوجود
على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فماهياتها علل قابلة لوجوداتها ففي هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول

بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية وايضا فالشيخ ذكر في مثل هذا الفصل من هذا الكتاب انه قد يجوز
ان يكون ماهية الشي سببا لصفة من صفاتها فيعقل الماهية اذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ويجوز
ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه سلم ان العلة هي نفس الماهية
فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود فان قيل اذا لم يكن الوجود معتبرا في كون الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون وجودا
كان عدما محضا فيلزم ان يكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال فنقول الذي يلزم من قولنا انه لا يتوقف
عليه الماهية لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال عدمها مؤثرة في الوجود فانه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف
كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق ان الماهية من حيث هي هي
مغايرة لوجودها وعدمها ومتى جعلنا المؤثر في الوجود نفس تلك الماهية فقط وذلك يمنع خلوها عن الوجود فهذا تمام الكلام في هذه
المسئلة وجب ان يعلم انه لا يمكن ان يحصل في هذه المسئلة قول وراء الاقوال الثلاثة التي ذكرناها ووجب ايضا الاحتياط في تمييز كل واحد من
هذه الاقوال عن الاخر فيخرج الكلام في هذه المسئلة مرتبا

اشارة واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود
فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره
او صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما تعين به ماهيته
واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال

المفسر قال رضي الله عنه لما فرغ عن تقرير المقدمتين شرع الان في الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا
شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للاخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به
الاختلاف فاذا ذات كل واحد منهما مركب من الوجوب الذي شارك به الاخر ومن التعين الذي امتاز به عن الاخر وعند ذلك يعرض
الاقسام الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى واحدها ان يكون الوجوب الذي به الاشتراك لازما للتعين الذي به الامتياز وهذا
القسم وان كان قد بينا انه صحيح في الجملة لكنه باطل في هذا الموضع بالدلالة التي قررناها في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان
لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال
على ما مر واما القسم الثاني وهو ان يكون التعين لازما للوجوب وهذا يقتضي ان يقال انما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فكل واجب وجود
فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا واما القسم الثالث والرابع وهو ان يكون الوجوب
عارضا للتعين ويكون التعين عارضا للوجوب فهما باطلان لوجهين واقربهما ان كل عارض مفارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم
افتقار كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجية اما في وجوبه او في تعينه وذلك يخرجهما عن الوجوب بالذات ويقتضي امكانهما وهذا
تمام تقرير الدلالة ولقائل ان يقول اما ما ذكرتموه في افساد القسم الاول من ان التعين لو كان علة للوجوب للزم تقدمها بالوجود
على نفسها فالكلام عليه ما مر في الفصل السابق ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الوجوب وصف ثبوتي وبتقدير ان يكون لا من كذلك

يبطل هذا الدليل لا يقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتي امران الاول ان الوجوب نقيض الامتناع الذي
هو امر عدمي ومناقض العدم ثبوتي فالوجوب امر ثبوتي الثاني وهو ان الوجوب عبارة عن تأكد الوجود فلو كان الوجوب عدما
والعدم مناقض للوجود لكان الوجوب متأكد المنافية ومناقضه وهو محال والجواب عن الاول ان الوجوب كما انه نقيض الامتناع
فكذلك نقيض بالامكان الخاص والامكان الخاص ان كان نقيضا له كان عدميا في الامتناع الذي هو امر عدمي فحينئذ يكون المنافي للامر
العدمي عدميا ايضا ويبطل دليلكم وان لم يكن عدميا لم يعلم ان الوجوب منافيه وعند كم المنافي للوجودي عدمي فيلزم ان يكون
الوجوب عدميا وعن الثاني ان قولكم الوجوب تأكد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمنع زواله ان زعمتم
ان هذا الاستحقاق وزوال الامتناع ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الاول وان ادعيتم به شيئا آخر فافيدوا تصوره ثم التصديق به
ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون الوجوب امرا ثبوتيا لكن ههنا ما يدل ايضا على كونه عدميا من وجوه الاول ان الوجوب لو كان
امرا موجودا لكان اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق الواجب واجبا فالوجوب
لذاته غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان يكون وجوبه صفة اخرى وجودية زائدة عليه ولزم التسلسل لا يقال
لم لا يجوز ان يكون كون الوجوب واجبا هو نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا ممنوع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا مساويا
لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير لماهيته واتصاف ماهيته
بوجوده ان كان واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة خاصة حاصلة بين ماهيته ووجوده لان النسبة التي بين الشيئين مغايرة لهما لا محالة
والثاني ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة واما ان يكون جزءا داخلا فيها او امرا خارجا عنها والاقسام
الثلاثة باطلة فالقول بكونه امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا ان القسم الاول باطل اما اولا فلانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه
غير معقول واما ثانيا فلان المعقول من الوجوب هو كون الشيء واجب الوجود وهذه النسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة
بين الشيئين متاخرة عن كل واحد منهما وهذا يقتضي ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزءا منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب
بالذات ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته والقسم الثاني ايضا باطل لان الوجوب انما يكون جزءا
من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزء آخر وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل ان تكون مركبة
وايضا فلا يخلو اما ان يكون بين هذين الجزئين ملازمة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون الوجوب لازما للجزء الآخر والعكس
والاول باطل لانه ما لم يجب الجزء الآخر لم يجب بغيره فان كان وجوبه نفسه كان وجوب الشيء نفسه وقد ابطلناه وان كان
غيره فذلك الغير اما ان يكون هو هذا الوجوب فحينئذ يكون وجوبه خارجا عنه وهو القسم الثالث الذي سيأتي الكلام عليه وان
ان يكون وجوبا آخر فيعود التقسيم المذكور فيه والثاني وهو ان يكون الجزء الآخر لازما للوجوب فهو ايضا باطل لانه ما لم يكن الوجوب
الذي هو الملزوم واجبا لم يجب به غيره فيكون الوجوب واجبا اما ان يكون بنفسه او بغيره والكلام فيه ما مر قبله واما ان لم يكن بين الجزئين
ملازمة فان كان الجزآن واجبين كان واجب الوجود ثنتين لا شيئا واحدا هذا خلف فثبت انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزءا من ماهية الواجب

اكثر من الجزء وهذا يبطل اصل الكلام فلا نطول بذكر الكلام في ...

١٤٤

واما القسم الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل لان كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة اليها ممكنة لذاتها وكل
ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته والممكن بذاته لا يجب الا بوجوب بسببه فلا بد وان يكون لتلك الذات وجوب آخر قبل هذا الوجوب
ليجب الوجوب المتأخر بسبب الوجوب المتقدم ثم الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل ولما بطلت الاقسام ثبت ان الوجوب لا يمكن ان
يكون وصفا ثبوتيا واذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك الاشياء الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفات في الماهية قد يشتركان في
السلوب من غير وقوع التركيب فيهما فان كل بسيطين مختلفين فانهما يشتركان في سلب كل ما عداهما عنهما لا محالة وان كان الاشتراك
في السلوب يقتضي الكثرة لما كان الامر كذلك لا يقال هب ان الوجوب امر سلبي لكنا نقول لا بد وان يكون بين هذا الامر السلبي وبين التعينات
التي بها يخالف كل واحد منهما الآخر ملازمة فاما ان يكون السلب ملزوم التعين او التعين ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر السقوط
لان الامر السلبي نفي وعدم ومعلوم ان الاعتبار الذي ذكره لا يجري فيه ثم لئن سلمنا ان الوجوب وصف ثبوتي لكن لا نسلم ان تعين كل واحد
من تلك الاشياء المتعينة وصف ثبوتي وبيانه من وجوه الاول ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان لكل واحد من افراد ماهية التعين تعين
زائد عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون التعين متعينا لنفسه لانا نقول ان التعين بتقدير كونه ثبوتيا اما ان يكون تعين زيد
هو تعين عمرو او غيره فان كان الاول لم يلزم من وحدة التعين وحدة المتعين وعلى هذا التقدير يحتمل ان تكون الاشياء الواجبة لذواتها يكون
لها تعين واحد وحينئذ نختار من الدلالة المذكورة في التوحيد القسم الثاني وهو كون التعين لازما للوجوب ويلزم انه اينما تحقق الوجوب
تحقق ذلك التعين ونقول مع ذلك انه لا يلزم نفي التعدد كما في هذا الموضع واما الثاني وهو ان يكون تعين زيد مغايرا لتعين عمرو فالتعينان
متشاركان في اصل ماهية التعينية ويمتاز كل واحد منهما عن الآخر بتعينه الخاص وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك يقتضي
تعين التعين زائدا عليه ويلزم التسلسل والثاني وهو ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود ذلك الغير
في الخارج ووجود ذلك الغير في الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا يتعين لا يوجد في الخارج فان كان تعين ذلك المتعين في الخارج هو التعين
الاول والذي فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه لا ينضم اليه ذلك التعين الا بعد وجوده في الخارج ولا يوجد في الخارج الا بعد
انضمام ذلك التعين اليه وان كان تعينا آخر لزم ان يكون لشيء تعينان فيكون معينين فيكون الواحد اثنين وهو محال ثم الكلام في كيفية
انضمام التعين الثاني اليه كالكلام في كيفية انضمام التعين الاول ويلزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال
واذا ثبت ان تعين الشيء لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما
لان الاختلاف في الامور السلبية لا يوجب الكثرة على ما مر لا يقال هب ان الوجوب والتعين امر سلبي لكن لا بد وان يكون بين
الوجوب وبين التعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان
الامور السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتموه ثم لئن سلمنا على هذين المقامين ولكن هذه المحال لازم ايضا
على القائلين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى يشارك الممكنات في الوجود ويمتاز عنها بتعينها وتشخصها وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز فاذن ذاته مركبة من الوجود الذي يشارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز عن غيره به فاما ان يكون بين هذين اعتبارين مداناة

او لا يكون فان كان فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك
المعين وهذا خلف وسفسطة واما ان يكون بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا وبعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة
عادت المحالات بان نسلم ان واجب الوجود يساوي الممكنات في الوجود وليس كما ولكن لا نسلم ان التعين امر زائد لانا نقول
اما الاول على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلو جاز ان يقال الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لا يجوز
ان يكون الوجود والواجب مقولا على الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي وحينئذ ينهدم اصل الحجة ومن الغاى
انكم اذا منعتم كون التعين صفة ثبوتية بطل اصل حجتكم وههنا اسولة اخرى ولكن بينا ايرادها ها هنا ولنرجع الى شرح المتن
اما قوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي جعلنا فيه
الوجوب ملزوم ذلك التعين فان على هذا التقدير يلزم ان يقال انما حصل الوجوب حصل معه ذلك التعين وكل واجب فهو ذلك الشخص فلا يكون
الواجب واحدا غيره واما قوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلنا فيه الوجوب
معروض ذلك التعين لان ذلك التعين اذا كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان يكون معلولا لسبب منفصل
لزم ان يكون ذلك التعين معلولا لسبب منفصل فيكون واجب الوجود انما يتعين لسبب منفصل هذا خلف واما قوله وان كان واجب الوجود
لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهيته غيره او صفته وذلك محال فاعلم ان المراد منه القسم الذي جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين
وانما ابطل ذلك بانه لو كان الوجود معلولا للماهية لكان متاخرا عنها بالوجود فيلزم ان تكون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها
وهو محال واما قوله وان كان عارضا له اولى بان يكون لعلة فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب عارضا لذلك
التعين ولا شك في فساده وعند هذا الكلام تم ابطال الاقسام الثلثة وبه تم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما تعين
عارضا لذلك فهو علة فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر في ابطاله الا ان قال لو كان تعينه
لكونه بل لامر آخر فهو معلول ثم انه اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد في بيان ابطاله بان قال الذي جعلناه علة لتعين واجب الوجود
اما ان يكون علة لتعينه الذي به صار ماهيته متشخصة فحينئذ يكون العلة علة لخصوصيته ما لذاته يجب وجوده وهو محال واما ان
تكون علة لتعين آخر بعد التعين الاول السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام الاخر محال واعلم انه لو ذكر هذا
الكلام حين ما تعرض لابطال القسم الثاني لكان التقسيم اقرب الى الضبط فاما الآن فقد طال المقصود ايضا **فائدة**
اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة
لم يتعين الا ان يكون من خواص نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون
سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه
التفسير قال رضي الله عنه ان
الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما تتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية لكان انما حصلت تلك
الطبيعة النوعية يحصل ذلك التعين فكل تلك الحقيقة هو ذلك وحينئذ يكون نوعها في شخصها اي لا يوجد من تلك الحقيقة الا شخص واحد

١٤٥

واما اذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلا بد وان يكون لعلة خارجية وليست تلك العلة الا بعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر
استحالة اجتماع المثلين في محل واحد لان علة المغايرة بين المثلين اذا لم يكن الا تغاير القوابل يجب ان يحصل تغاير القوابل ليحصل
التغاير بين الامور الحالة ولقائل ان يقول لم قلتم انه لا علة لتغاير الاشياء المتماثلة الا تغاير محالها وبيانه وهو ان تلك المحال ايضا
متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحال محال اخر الى غير النهاية وهو دافع لذلك الحد امرين احدهما انه المحال الى ما لا يوجد لكل واحد
منهما ما يماثله وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان متماثلان قطعا وينتقض صحة القول بجد هب نفي الطبيعة في الاجزاء التي تتجزى
وقوعا وان كان تتجزى وهما والاخر ان تعلل تغاير المحلين بالحالين ومغايرة الحالين بالمحلين وهذا باطل لانا لو عللنا مغايرة كل واحد منهما
بمغايرة الاخر لزم الدور وان عللنا مغايرة كل واحد منهما بذات الاخر فهو باطل لانه لو لا مغايرة المحلين لما تغاير الحالان ولو لا مغايرة
الحالين لما تغاير المحلان فعلمنا ان الامر لا يكمل الا بالوجه الاول وحينئذ يلزم الدور نعم لئن وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها
لا يمشي على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن مع ان الوجود الواجب مجرد عن الماهية والقابل واذا كان الامر
كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل ان يكون شخصها في نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم هاهنا وجود
اخر وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات متساوية لذلك
الوجود الواجب فقد حمل قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم لا يقولون به واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل
في هذا الباب ان الحجة التي ذكرها في الفصل السابق حجة عامة في ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون جنسا تحته انواع او نوعا تحته
اشخاص والتي ذكرها في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا تحته اشخاص لان اشخاص النوع الواحد
انما تتكثر اذا كانت مادية ذات انفسها ولما استحال في الاشياء الواجبة ان تكون مادية استحال ان يكون الواجب نوعا تحته اشخاص **تذنيب**
فحصل من هذا ان واجب الوجود بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه
التفسير قال رضي الله عنه هذا الكلام غني عن الشرح المسئلة الخامسة في تنزيه ذات واجب الوجود عن التركيب وفيه فصول
واعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها لافتقارها اليها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى بيانه واعلم ان الكثرة الواقعة
في الشيء تارة يكون حسية كما للجسم من اجزائه الجسمانية وقد يكون عقلية كما له عن الهيولى والصورة وكما للانواع من الاجناس
والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع التركيب ثم اردفه بالبراهين الخاصة **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود
من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في الكم
التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية مركبة عن امور
فانها مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل ماهية مركبة فهي مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن
فكل ماهية مركبة فهي ممكنة ولا شيء من الواجب لذاته بممكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا اصلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية وان
كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك لان اجزاءها واجبة ولا يلزم من وجوب

اجزائها استغنائها عن السبب فنقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقي معلولاته وذلك الجزء الواحد البسيط كان الشيء الذي هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من الواحد كان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك ومع هذا ايضا ان هذه المسئلة مبنية على التي قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها فاعلم ان معناه انه لو كانت مركبة لكانت مفتقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكان الواجب منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فمعناه انه اذا كانت الجملة مفتقرة الى تلك الآحاد كان كل واحد من تلك الآحاد متقدما على واجب الوجود ومقوما له لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم اصلا ثم لقائل ان يقول لم قال ولكان الواحد او كل واحد منها قبل واجب الوجود وما الفائدة في هذا الترديد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من اجزائها وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ فانه مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا يتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى التقدم بالوجود على الجسم وان كان جزءا له فههنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كان لا تعقيد فيه ولكن تفسيره الرجل بما يوافق اصوله هو الواجب **اشارة** كلما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره

التفسير لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق في ذاته شرع الآن في ابطال انتساع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره ان كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزءا من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزءا من ماهيته فهو محال اما اولا فلانه يصير ماهيته تعالى مركبة وقد بان فساده واما ثانيا فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان الجزء الاخر خارج عن الجزء الاخر فالجزء الذي هو الوجود خارج عن الجزء الاخر فاما ان يكون هذا الوجوب قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشيء اخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لا جزءا منها فثبت ان الوجود لا بد وان يكون نفس الماهية او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذي يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك ولنرجع الى شرح المتن اما قوله كلما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم لماهيته فاعلم ان المراد منه ان الشيء الذي لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون ايضا جزءا من ماهيته على ما بيناه ويجب ان يفسر قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بالذي لا يكون الوجود تمام ماهيته اذ لو جعلناه على ظاهره لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرناه استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز ان يكون جزءا من ذاته وقد ثبت فيما مضى انه لا يجوز ان يكون خارجا عن ذاته لازما له فلم يبق الا ان يكون مستفادا من الغير ولما استحال ذلك في حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان الكلام المستقصى

١٤٦

وفي هذا المعنى نظر **تنبيه** كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وايضا فكل جسم محسوس يوجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول

التفسير غرضه من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس من قبيل الاجسام ولا من قبيل الاعراض وقد تم ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض وقوله كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته معناه ان كل ما كان حالا في محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن لا واجب ليس بممكن والمنحل ههنا بيان المقدمة الاولى فان لقائل ان يقول لم قلتم ان كل ما كان حالا في محل كان مفتقرا اليه ولم لا يجوز ان يكون غنيا في ذاته عن المحل ثم انه يحل تارة ويفارق اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استدراك فان قوله كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته مشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذي حلت الاعراض فيها وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل بسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة فاعلم ان الغرض منه بيان انه تعالى ليس بجسم لان الجسم فيه كثرة ولا شيء من الواجب لذاته فيه كثرة واما الصغرى فبيانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثاني ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة واما الكبرى فقد تم تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم محسوس يوجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا بد وان يوجد جسما اخر من نوعه المعين او ان لم يوجد جسما من نوعه الخاص الا انك تجد ما يشاركه في انه جسم نوع الجسم وعلى التقدير الاول فقد وجدت اشخاصا تساويه في نوعه الخاص وقد عرفت ان ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثاني فهو يشارك ذلك الغير في كونه جسما ويخالفه في خصوصية نوعيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون ذات كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه ان كل جسم وكل عرض فانه لا بد وان يكون معلولا ممكنا فلا يكون شيء منها واجب الوجود **اشارة** واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل

التفسير الغرض من هذا الفصل بيان انه تعالى عن ان يكون مركبا من الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة وهي ان حقيقته تعالى لا تساوي حقيقة شيء اخر البتة لان ما عداه من الحقائق مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يكشف عن اختلاف الملزومات فاما قوله فاما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فاعلم ان هذا الكلام كانه جواب عن سؤال من يقول انك ذكرت ان حقيقته تعالى لا تساوي حقيقة غيره البتة وهذا لا يستقيم على قولك لان من مذهبك ان الوجود الواجب يساوي الممكن في كونه موجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء اخر لذاته تعالى لتجرد الوجود واذا كان كذلك كان وجود جميع اشخاص الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس من حقائقها بل هو امر عارض لماهياتها وهذا الجواب في غاية الضعف

لانه يقال يجب ان الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرجه عن كونه في نفسه ماهية لان المعروض
كما ان له ماهية فكذلك العارض له ايضا ماهية واذا كان كذلك كان لحقيقة البارى تعالى امور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها
وايضا فنقول انه استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات
تقتضي الامكان فنقول ايضا فانه تعالى يقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات يقتضي الامكان والافتقار الى الغير
فان كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على الاختلاف في الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير مساوية لوجودات هذه
الممكنات في الحقيقة وحينئذ يبقى ان احد المذهبين الحقين احدهما القول بان لفظ الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي
وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مغايرة لحقيقته اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف
في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية على ما مر بيانه ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب الوجود ليس بالذي يشارك شيئا في معنى جنسي او نوعي
فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل واعلم ان هذا الفصل
غني عن التفسير ولكن فيه اشكال من وجهين الاول ان قوله تعالى منفصل عن غيره بذاته انما يستقيم على قوله لان ذاته تعالى اذا كانت
مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعنده ان اشتراك الاشياء المتشابهة في تمام الماهية بعضها عن البعض لا يكون الا
بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته تعالى عن سائر الموجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفا فقال الوجود لا يشترط
امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود حقيقته وهذا يقتضي ان يكون انفصاله تعالى عن غيره
بهذا القيد السلبي الثاني ان قوله فذاته تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على ان الحد الحقيقي لا يكون الا من الجنس والفصل
وقد بينا في المنطق بطلانه من البحث ٥ وهم وتنبيه تفاطن ان معنى الوجود لا في موضوع يعم الاول وغيره
عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس نعني به الموجود بالفعل وجودا
لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل نعني
ما يحمل على الجوهر بالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها
لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ولذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل
لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى آخر فالذي يكون ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود
لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات
المشهورة كالجنس لها بل باضافة معنى سلبي اليها ليصلح شيئا فان الموجود لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يمكن ان
يكون الموجود لا في موضوع جزءا من الجوهر فيصير مقوما لانواع الجوهر وكذلك الموجود في موضوع
التفسير
لما ذكر انه تعالى ليس بمركب من الجنس والفصل اورد على نفسه سؤالا وهو ان الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع
وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى تحت الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم اجاب عنه

بانا اذا قلنا في الجوهر انه الموجود لا في موضوع لا نعني به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لا في موضوع لوجهين الاول انا
نعرف انه ذيل جوهر وان كنا لا نعلم وجوده فضلا عن ان نعلم انه موجود لا في موضوع الثاني ان الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان
كذلك لا يكون ذاتيا واما انه في موضوع فقيد سلبي وهذا ايضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد من القيدين خارجا عن الماهية استحال ان يكون
مجموعهما ذاتيا بل المراد انه الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك لا يصح
في الشيء الذي ما هيته مغايرة لوجوده الله تعالى وليس كذلك فلا يكون داخلا تحت جنس الجوهر وهذا حاصل الكلام في هذا الفصل فان قيل
لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى
كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لا جزء من ماهية ذاته تعالى وذلك لا يصح ان يكون جنسا لا فيه ولا في غيره وقد ذكرنا الدلائل
القاطعة على ذلك في بعض كتبنا المسئلة السادسة في نفي الضد والند عنه تعالى تنبيه الضد عند
الجمهور يقال على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه
ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب عليه مانع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع
فالاول لا ضد له بوجه تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي
قال وهذا الفصلان جليان غنيان عن الشرح المسئلة السابعة في انه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد
اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا
حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته التفسير اقول ذات البارى تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزهة عن الغير
وقد عرفت في النمط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم انا قد تكلمنا على هذه
الطريقة هنا في كتابنا المسئلة الثامنة في ان الطريق الذي سلكه الشيخ في هذا الكتاب في معرفة ذات الله تعالى وصفاته
لطف من سائر الطرق وهي فصل واحد تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن السمات
الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود
فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم اقول هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه
التفسير من الناس من اثبت حدوث العالم ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وهذا الطريق وان كان وامكانه ح
جيدا لكن الطريق الذي سلكه في هذا الكتاب اجود لانه اعتبر حال الوجود فقال لا شك ان هيهنا موجودا وكل موجود اما واجب واما ممكن فان كان
واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا افتقر الى الواجب فلا بد من الواجب على كل حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان منزها عن
جهات الكثرة وان لا يكون جسما ولا جسمانيا ويلزم من الامرين ان يكون العالم المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا ويلزم من تجرده وكونه غير جسم ولا جسماني
كونه عاقلا ومعقولا ومن وحدته ان يكون الصادر عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر عقلا وان يكون العالم واجبا فهذا الطريق في اثبات

البارى تعالى وصفاته معلومة من غير حاجة الى الاعتبار افعاله تعالى ثم استشهد بالآية التى ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والله اعلم

النمط الخامس

(في الصنع والابداع)

الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالاثر الذي يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع مختص بالاثر الذي لا يكون كذلك وفي هذا النمط عشر مسائل **المسألة الاولى** في ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان لا الحدوث وان الشئ حال بقائه يستغني عن السبب وفيها ثلثة فصول

وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولا بالشئ الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي به يسمي العامية المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة انه اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى في ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا ولو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى تعالى ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في بقية ما يجب ان يعتقد في هذا

التفسير قال رضي الله عنه

المشهور بان احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغني عن الفاعل حال بقائه حتى لو فني الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بامور احدها ان البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون له اثر في الفعل او لا يكون فان كان له اثر فذلك الاثر اما الذي حصل اولا وهو محال لان تحصيل الحاصل محال واما غيره فيكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث واما الباقي فهو غني عنه واما ان لم يكن له اثر فلا حاجة اليه فثبت ان الفعل حال بقائه يستغنى عن ذلك المؤثر وثالثها وهو ان الفعل الحادث لو افتقر الى الفاعل حال بقائه لاحتاج الى فاعل آخر لكونه موجودا الى فاعل آخر ووجود مسبوق بالعدم وذلك يقتضى ان يكون علة الحاجة هي الحدوث ولنرجع الى التفسير المتن قوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن واعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر فاما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الموجود واما علة الحاجة ففيها الخلاف والنزاع فيها فالمتكلمون زعموا ان علة حاجة الفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكماء زعموا انها هي الامكان والمتكلمون يطلقون اسم الفعل الا على ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما اثر في ايجاد الشئ بعد ان لم يكن مؤثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر الى الغير وهذا البحث الثاني لغوي صرف واما البحث الاول فعقلي صرف واما قوله وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا

١٤٨

فاعلم ان المراد منه ان الحادث حال بقائه يستغنى عن السبب عندهم وانما قال وقد يقولون لان المتكلمين باسرهم لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم ذهبوا الى ان الباقي انما يبقى ببقاء قائم به وذلك البقاء غير باق بل الله تعالى يخلقه حالا بعد حال فعلى هذا الباقي لا يكون غنيا حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى البقاء المفتقر الى الفاعل ومنهم من انكر ذلك وزعم ان الجوهر مفتقر حال بقائه الى الاعراض اخر غير باقية فيكون الجوهر على هذا التقدير ايضا مفتقرا الى الفاعل حال بقائه بالطريق التي بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان هذا القول لا يحكى عنهم باسرهم انهم يقولون باستغناء الباقي عن الفاعل مطلقا بل الحكي عنهم انهم قد يقولون ذلك واما قوله كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم ان هذا اشارة الى الحجة الاولى التي حكيناها عنهم وقوله حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة اخرى الى حكاية قولهم باستغناء الفعل حال بقائه عن الفاعل قوله لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى في ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى العدم حتى يحتاج الى الفاعل فاعلم ان المراد منه ما حكيناه عنهم في الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن له في حال البقاء تاثير فهو المطلوب وان كان له تاثير فهو محال لان تاثير الفاعل في اخراجه من العدم الى الوجود لكن اخراجه من العدم الى الوجود حال بقائه محال فاستحال افتقاره الى الفاعل واما قوله وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى تعالى ايضا وكذلك الى غير النهاية فاعلم ان المراد منه ما حكيناه في الحجة الثالثة واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه الادلة في هذا الكتاب بل ان ... قد ذكر الجواب عنها في سائر الكتب

تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي فنقول اذا كان شئ ما من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي الآن ان كان احدهما محمولا عليه الآخر حسا وبالا او عقلا او خيرا حتى يحتاج جملة الى ان يرد شيئا فيما هو موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ يحتمل من الشئ مباشرة وبالة ونقص ... الى ... او بطبع او تولد او غير ذلك الشئ من هذه الامور فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشئ مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه يصح لو قال قائل فعل بالة او حركة او بقصد او بطبع لم يكن ذلك نقضا في الفعل فعلا او تكريرا في المفهوم اما النقض فلانه لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فلانه لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كما لو قال انسان حيوان واذا كان من مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس بعض ذلك عرضا فيه مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود يحمل عليه واما العدم فليس يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس يفعل فاعل ولا جعل جاعل فان هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فيبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود واجب ان يسبق وجوده العدم

التفسير قال الشارح رضي الله عنه الشئ اذا وجد بعد عدمه بعد به ... فيه بحثان احدهما لفظي والآخر معنوي اما اللفظي فهو ان لفظ المفعول ولفظ المحدث ارادي هل هما متساويان حتى يكون كل محدث مفعولا

وكل مفعول محدث زمانيا او يكون احدهما اعم من الآخر واعلم ان المتكلمين بأسرهم اتفقوا على ان المفهوم من لفظ المفعول في اللغة
العربية اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزماني لان لفظ المفعول لا يتناول على سبيل الحقيقة الا المحدث الصادر عن القادر
المختار فاما الذي لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان المفعول اعم من المحدث الزماني لانهم يسمون العالم
مفعولا للباري تعالى والباري فاعلا له مع ان العالم عندهم غير محدث زمانيا فظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على ان لفظ
المحدث الزماني ولفظ المفعول ليسا متساويين بل احدهما اعم من الآخر الا ان المتكلمين زعموا ان لفظ الفعل تكرير او لكان قوله فعل
بالطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزءا من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع
متناقضا واعلم ان هذا البحث بحث لغوي صرف والمتكلمون زعموا ان الاول تكرير او لكان الثاني تناقضا وهذا هو صحيح عندهم ونقض
قولهم بانه لا يلزم ذلك عليهم واضاف ان الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا
للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الاستعمال واذا كان كذلك صح ما قلناه واما البحث المعنوي فمن وجهين احدهما ان المفتقر من
المحدث الى الفاعل اهي الذي هو اما هو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما ان علة افتقاره الى الفاعل ما هي
اهي العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم او امر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ في هذا الفصل محتمل
ويحتمل لكل واحد من هذين الامرين الا ان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم في كل واحد من الموضعين فنقول ان كان المراد الاول
فلا يجوز ان يكون المفتقر الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفي محض وعدم صرف فاي تأثير يكون للمؤثر فيه واما
كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له
وان لم يكن واجب الحصول له ولكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء
ببعض الصفات جائزا لانه بحيث متى اتصف به فانه يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت ان الحدوث صفة واجبة
استحال افتقاره الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود الحاصل فهذا هو الكلام في المفتقر الى الفاعل واما
البحث عن علة الافتقار فنقول العدم السابق لا يجوز ان يكون علة لذلك الافتقار لانه نفي محض ولا لذلك الحدوث لانه كيفية
الى الوجود المفتقر الى الايجاد المفتقر الى الاحتياج الى ذلك الموجد المفتقر الى علة احتياجه اليه فلو جعلنا العلة هي الحدوث لزم
تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب لكن لا بد منها في اثبات المطلوب فهذا محصل ما في هذا الفصل
ولنرجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شيء من الاشياء بعدما لم يكن الى قوله فلسنا نلتفت الان الى ذلك فاعلم ان المراد منه ان الشيء اذا وجد بعد عدمه
لاجل شيء آخر فانا نسميه مفعولا سواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم الاول او اعم او اخص واما قوله على ان الحق ان هذه الصور
زائدة الى قوله فليس يضرنا ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد منه البحث اللغوي الذي قررناه واما قوله ففي مفهوم الفعل الى آخره فالمراد منه
البحث المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر الى الفاعل او البحث عن علة الافتقار لكن الاول اولى
لانا لو حملناه على البحث الثاني لم يكن كون الحدوث صفة واجبة للمحدث منافيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يمنع

١٤٩

في كونه علة للحاجة فكذلك هاهنا وايضا فيبعد ان يكون المراد هو البحث الثاني لان قوله علة الحاجة اما العدم السابق او الوجود جود
الحاصل او الحدوث بعينه حاصر لان علة الحاجة الى الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلاثة التي ذكرها فظهر ان حمل هذا
الكلام على الاول اولى وقوله فمعنى ان يكون متعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما لم يسبق وجوده
العدم معناه انه لما بطل القسمان الاولان تعين ان يكون المفتقر الى المؤثر اما الوجود الممكن او الوجود المحدث

تكملة واشارة

والان لنعتبر انه لاي الامرين يتعلق بغيره فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على الحال بين
احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب
الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء منه خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم
الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم
لذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى انما هو للاخص لانه في طبيعة الاعم من غير عكس حتى اذا جاز ههنا ان يكون مسبوق العدم
يجب وجوده بغيره ويكون ذلك في حد نفسه لم يكن هذا التعلق معنى ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة
يحمل على التعلق لانه ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما ولكن لو كان الكون مسبوق العدم فليس هذا
الوجود انما يتعلق لا كما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل له

التفسير

لما بين في الفصل السابق ان المفتقر الى الفاعل اما الوجود الممكن او الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا لذاته محتاجا
بغيره يمكن تقسيمه الى الدائم وغير الدائم فهذا الدائم يكون احد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فثبوته اولا بالذات للخاص ثانيا
والعرض ان المحدث الزماني لو جعل ان يكون ممكنا لذاته لم يكن حين حدوثه محتاجا الى الغير والشيء متى ثبت امكانه ثبت احتياجه الى الغير كيف كان
فظهر منه ان الدوام لا ينافي الافتقار الى المؤثر ولقائل ان يقول الشيخ في هذه المسألة تكلم فيما لا يحتاج اليه ولم يتكلم في المحتاج اليه اما انه
تكلم فيما لا حاجة به فلانه لما بين في الفصل السابق ان المفتقر الى الفاعل هو وجود المحدث فذلك مما لا يرتاب فيه احد من العقلاء فلو
اطناب فيه فهو حشو واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان موضع البحث ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا واول الدلالة هل يفتقر الى المؤثر ام لا
والشيخ ما ذكر على هذا المطلوب في هذا الفصل من غير دلالة اصلا فان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون
على الحال بين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني وقتا ما معناه ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا في وجوده الى المؤثر فقال له وهل النزاع وقع
الا فيه فان ذلك قضية اولية من غير بينة فلم اثبت هذه المطلوبات بل كان من الواجب ان نقول في اول الامر العلم بافتقار الممكن سواء كان دائما او لم
الى المؤثر علم بديهي اولي وحينئذ يصير جميع ما ذكره من اول هذا النمط الى آخر هذا الفصل حشوا وان كان ذلك قضية برهانية فاين البرهان
وان ما ذكره ليس الا اعادة الدعوى والذي قاله من ان التعلق بالغير اعم من كونه محدثا حادثا فهو عين المطلوب والذي قاله ايضا من
ان المحدث لو جعل كونه غير ممكن لما كان ايضا مفتقرا الى المؤثر فهو ايضا غير محل النزاع فان الذي يزعم ان علة الحاجة هي الحدوث لا الامكان
زعم انه متى تحقق الحدوث ثبتت الحاجة الى السبب سواء حصل الامكان او لم يحصل واما اذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم تحصل الحاجة الى السبب

حاصل فظهر انه ما اتى في هذا الفصل الا بالمصادرة على المطلوب واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه المسئلة في اول هذا النمط هو
ان الغرض الكلي من هذا النمط بيان ان العالم ازلي دائم الوجود بدوام البارى تعالى والسؤال المشهور عليه ان يقال لو كان ازليا
لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة احتياج الازلي الى الصانع والفاعل والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان ان كونه ازليا لا ينافي
احتياجه الى الفاعل واعلم ان التحقيق انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على انه لو قدر كون العالم ازليا
لما نافى كونه معلولا علة ازلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لا لهذه الدلالة بل للادلة الدالة على ان المؤثر في وجود العالم
يجب ان يكون قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا للفاعل لان الفعل لا بد فيه من القصد والاختيار واذا كان كذلك
حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي استناده الى القادر المختار ولا ينافي استناده الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه
لا خلاف في هذه المسئلة بل الخلاف في ان العالم المفتقر الى علة معلول علة ازلية هل يسمى فعلا وهل تسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف في ذلك ليس
الا في اللفظ المحض واللغة الصرفة والمرجع فيه الى اهل اللغة فظهر ان الكلام في هذا الموضع قليل الفائدة جدا وان قدر ان يكون كثير الفائدة
لكن الشيخ اطنب فيما لا حاجة اليه واهمل ما يحتاج اليه

المسئلة الثانية في ان كل حادث مسبوق بزمان او له

فهل واحد الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكونان معا هو
قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد وهذا فيه تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية
هو نفس العدم فقد يكون العدم بعد وليس ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت
ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لا ينقسم الى منقسمات

التفسير

الغرض من هذا الفصل الاستدلال على قدم الزمان
وتقريره ان كل حادث فهو بعد ما لم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبل الوجود مثل كون الواحد قبل الاثنين لان الواحد مع الاثنين
قد يحصلان معا في الوجود واما هاهنا فالعدم السابق والوجود الحادث لا يتقارنان ثم هذه القبلية اما ان يكون عبارة عن نفس العدم او عن نفس
الفاعل او عن امر زائد والاول باطل لان كون ذات الفاعل لا ينافي ان يحصل قبل وجود الشيء وبعده ومعه والقبلية لا يمكن ان يكون كذلك فاذن هذه القبلية
امور زائدة عليهما ثم تلك القبلية ايضا امر حادث فهي مسبوقة بشيء آخر والكلام في الاول كالكلام في الثاني فلزم ان يكون قبل كل حادث حادث
الى ما لا نهاية ثم نقول وهذه القبليات والبعديات مطابقة للحركات التي يستحيل ان تتالف من امور غير منقسمة والا لكانت المسافة كذلك ولزم
الجزء واذا كان كذلك استحال ان يكون الامر الذي لحقته القبلية والبعدية من القار لهو غير قابل للقسمة ولنا ان نقول لا نسلم ان القبلية
والبعدية امور ثبوتية وبيانه من وجوه احدها الاول ان هذه الامور لو كانت امورا وجودية في الخارج لكانت غير مستقلة بانفسها فلا بد وان يكون
موجودة اما قبل ذلك الغير او معه او بعده فيلزم ان يكون للقبلية قبلية اخرى او معية او بعدية ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل
لا يقال القبلية يكون قبل لذاتها لا لمعنى زائد فانقطع التسلسل لانا نقول كون الشيء قبلا للشيء امر اضافي فهي عارضة بالنسبة الى الغير والاضافة
العارضة للشيء بالنسبة الى الغير متاخر عن المعروض والمتاخر عن الشيء يستحيل ان يكون نفس الشيء بعينه فاذا كون القبلية قبلا للشيء امر زائد
او معلول له يستحيل ان يكون عين ذاته وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فتلك القبلية لا بد وان يكون مسبوقة بقبلية اخرى فيكون للحادث قبليتان

١٥٠

عن الاخرى فيكون احدهما موصوفة بالبعدية بالنسبة الى شيء وبالقبلية بالنسبة الى شيء آخر وما كان كذلك لا يكون قبلا لشيء
وبعدا لشيء آخر لنفس ذاته بل لاضافات زائدة على ذاته عارضة لها ويعود المحذور والثاني ان القبل قبل بالنسبة الى البعد والمضافان لو
في العقل والخارج معا فلو كانت القبلية صفة وجودية لما وجدت مع البعد فلزم ان يكون البعد الزماني من حيث انه بعد زماني موجودا
حال القبل الزماني من حيث انه قبل زماني وذلك ينافي كونه قبلا او بعدا الثالث وهو ان المقدمة الاولى من مقدمات الحجة التي ذكرتموها ان عدم
الحادث قبل وجوده فيصف العدم بالقبلية فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال وان لم تكن المقدمة
وذكروا بعدها مقدمة اخرى وهي ان كل محدث فهو مسبوق بوجود شيء آخر كان ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعله مقدمة في اثباته واذا
ثبت ان القبلية والبعدية ليستا من الامور الثبوتية لم يكن بنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث لكون ذلك الشيء
موصوفا بالقبلية ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول هذا الاشكال وارد عليكم ايضا لان كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الآخر
وليس هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا تجتمع معا وان كان هذا النوع من القبلية لا يحصل الا بالزمان لزم ان يحصل
ايضا في نفس الزمان فيفتقر الزمان الى زمان آخر وكان لا ينتهي الى زمان وهذا يبطل الاستدلال بالكلية لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث
على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض من وجهين الاول ان الزمان موجود مقتضي لذاته يعني ان ماهيته وحقيقته
تقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض ولا جرم استغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر فاما الحركات
فليست كذلك لان الجزء المتقدم اعني الاول حصوله مساويا او بالعكس ولا جرم لم يكن كونه متقدما او بعد لنفس ذاتها فلا بد وان يكون لامر آخر الثاني
وسواء لو عقلنا ان كل واحد من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر الا ان ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية لان المعنى بكون اليوم متاخرا عن
الامس انه غير حاصل عند حصول الامس فاما انتم اذا لم تعتبروا في الحوادث شيئا اصلا لم يمكنكم ان تفسروا قبل الحوادث الا بما مضى
فتقول بان المعنى بحدوث هذا الشيء انه لم يكن حاصلا عند حصول كل الشيء فظهر الفرق لانا نجيب عن الاول من وجهين الاول ان الاجزاء المفروضة
في الزمان اما ان يكون متساوية في الماهية او لا تكون فان كانت متساوية استحال ان يكون بعضها متقدما على البعض والا لزم
كون كل واحد منهما متقدما على نفسه لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية متشاركة في جميع اللوازم واما ان لم يكن متساوية
لزم تركب الزمان من الآنات المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء المختلفة بالماهية يكون انفصالا بالفعل لا بالقوة اللهم
الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصلة عن الجزء الآخر بالفعل قابل للانقسامات الوهمية لكن الكلام الذي ذكرناه يعود الى
الاجزاء الوهمية لذلك الجزء الواحد فانها ان كانت متساوية في الماهية يستحيل ان يكون بعضها متقدما بالذات على البعض وان كانت مختلفة لزم
ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد فرض بالقوة هذا خلف الثاني سلمنا صحة كون بعض اجزاء الزمان سابقا على البعض لذاته ولكن
بهذا البيان الذي ذكرتموه عرفنا انه ليس كونه سابقا على البعض لاجل ذاته بل بان صح فيه ذلك كالعلة مع المعلول
وايضا الواحد مع الاثنين وبان لا يصح ذلك فيه كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف صحته على حصول زمان
محيط به واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقع على هذا الطريق وحينئذ يبطل ما ذكرتموه الحكم وعن الثاني ايضا

من وجهين والاول ان قولنا في اليوم انه متاخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد معه الا ان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد واليوم
غير متاخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم متاخر ليس هو انه لم يوجد حين كان الامس حاضرا ولفظة كان مشعرة بحصول الامس في زمان
مضى وان اليوم ما حصل معه في ذلك الزمان وحينئذ يلزم ان يكون للزمان زمان اخر والثاني ان المعقول من تاخر اليوم عن الامس هو انه لم
يوجد مع الامس لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية ويمكن ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما لما بينا ان المعية اضافة عارضة لكل واحد
منهما بالنسبة الى الاخر والعوارض متاخرة والمتاخر عن الشي ليس عين ذلك الشي واذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع الامس انه ما حصل
في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود الاشكال ولا دافع لهذه الاشكالات الا ان يقال القبلية والبعدية والمعية لا يوصف بحقيقتها
على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك ظهر فساد حجتهم بالكلية واعلم ان الالزام الذي اوردنا في تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض لازم لهم في
كون الزمان مع الحركات فانه يقال ان معية الزمان ليست نفس الزمان والحركة لما بينا ان المعية اضافة فلكون مغايرة ثم يعود
البحث وههنا الزام اخر وهو ان الله تعالى سابق على العالم ويستحيل ان يكون سبقه عليه بالزمان والا لزم كونه تعالى زمانيا
والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير فيلزم كونه تعالى متحركا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم من حصول هذا
النوع من التقدم حصول الزمان واما قوله في اخر هذا الفصل وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ان ألف
من غير منقسمات فالمراد منه بيان ان الامر الذي يحقه لذاته هذه القبليات والبعديات لا يجوز ان يكون مولفا من امور غير منقسمة
لان هذا الامر مطابق للحركة والحركة منقسمة على ما مر بيانه في النمط الاول والمطابق للمنقسم منقسم لان كل ما يفرض فيه شيء غير منقسم فالحركة الواقعة
فيه منقسمة ويكون احد نصفي الحركة سابقا على النصف الاخر فيكون بكل الحد ايضا منقسما وقد

المسئلة الثالثة

في بيان ان الزمان هو مقدار الحركة فصل واحد
وان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال والتغير الحال لا يمكن الا في ما يتغير
حال المعنى الموضوع فهذا الاتصال اذا متعلق بحركة وبمتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما ما لا يمكن فيه ان ينفصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة
المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان

التفسير

لما بين ان كل حادث فهو مسبوق بالزمان واحتج
على ان الزمان يكون مولفا من امور غير منقسمة اراد في هذا الفصل ان يتكلم في ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة ثم يبني
ذلك لزوم قدم الزمان قدم الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم وبيان ان الزمان هو مقدار الحركة مبني على امرين احدهما ان الزمان
مفتقر الى الحركة والمادة وثانيهما انه مقدار اما الاول فالدليل عليه انا لما اثبتنا الزمان لانا لما زعمنا الحادث كان قبل وجوده
وكانت هذه القبلية والبعدية امورا وجودية لا جرم افتقرنا الى اثبات شيء يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات واذا كان
كذلك كان الذي هو قبل لذاته لا يبقى مع ما هو بعد لذاته ولذلك فان شيئا من اجزاء الزمان لا يستقر ولا يبقى مع اجزائه الاخر واذا كان كذلك
كانت اجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة اي لا بد له من شيء يوجد فيه قوة ذلك التغير الا ان وجود ذلك التغير على ما سيأتي
بيانه في الفصل الذي ياتي بعد هذا الفصل اي لا بد من شيء يوجد فيه قوة وجود ذلك التغير ثم حصول الزمان في المادة ليس الا بواسطة الحركة

ان القبلية والبعدية

وضابطها غير منقسمة هذه خلف

١٥١

والحاصل ان عند حصول التغير وان الشي الواحد يستحيل ان يكون قبل نفسه فظهر ان الزمان متعلق بالحركة والمادة ولما دلت الادلة
المذكورة في الفصل السابق على ان الزمان يستحيل ان يكون له بداية ونهاية وجب ان يكون الحركة الحاصلة له ازلية وابدية وهذه الحركة
ليست الا الوضعية كما سياتي بيانه في النمط السادس حتى يتبين ان كل حركة مستقيمة فهي متناهية الى سكون وانقطاع واما انه من مقولة الكم
فلانه يحتمل الزيادة والنقصان فان السنة الماضية والشهر الماضي كل واحد منهما قبل هذا اليوم لكن قبلية السنة الماضية اطول من قبلية
الشهر الماضي وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ثم انه اما ان يكون كما منفصلا فهو باطل لما مر في الفصل السابق انه لا يجوز ان يكون مولفا
من امور غير منقسمة والكم المنفصل مولف من الوحدات واما ان يكون كما متصلا وهو المطلوب وحينئذ نقول في تعريف الزمان انه كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان واما قوله كمية الحركة فظاهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة
كذا فلان الحركة تعرض لها التقدم والتاخر من جهتين احدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدأت من موضع الى موضع فالجزء
الذي وقع من الحركة في السير الاول مثلا قبل الجزء الواقع منها في السير الثاني هو لاجل هذا الترتيب فهذا نوع من القبلية والبعدية
عرض لاجزاء الحركات بسبب تقدم بعض اجزاء المسافة على البعض والثاني لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة في الساعة الاولى
قبل الجزء الواقع منها في الساعة الثانية فههنا اجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض واجزاء الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض
لكن الفرق ان الجزء المتقدم من المسافة يوجد مع الجزء المتاخر عنه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع المتاخر عنه
واذا عرفت ذلك ظهر لك معنى قوله الزمان كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من حيث التقدم والتاخر اللذان لا يجتمعان فان الزمان له التقدم والتاخر وهو
التقدم والتاخر اللذان لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر البين كان ذلك رسما جيدا واعلم ان لنا على قولهم الزمان كم عوارض

المسئلة الرابعة

في ان كل محدث مسبوق بمادة فصل واحد
كل حادث فقد كان قبل وجوده
ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل
انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه
قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع

التفسير

المقصود من هذا الفصل بيان ان كل حادث فله مادة سابقة عليه وبيانه ان كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن
الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما ان يكون ممتنعا او واجبا ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا لذاته ولجاز
لدفع الامان عن القضايا العقلية ولجاز ان ينقلب جميع الممكنات واجبة والعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته والا لكان موجودا قبل ان
كان موجودا هذا خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعين القول بالامكان فثبت ان كل حادث فهو قبل حدوثه
ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا لانه لا فرق بين قولنا ليس للشيء امكان وبين
قولنا امكان عدمي اذ لو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق في الامور العدمية وذلك محال لان الفرق والامتياز يستدعيان الاختصاص
كل واحد من تلك الامور المتمايزة بخاصية بها يمتاز عن الاخر ولا معنى للوجود الا ذلك فلزم انقلاب العدم موجودا وذلك محال واذا ثبت انه

الجزء الاول ذاتها على المعنى

كل

ان كل حادث مسبوق بالامكان

ان الامكان امر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي لا يخلو اما ان يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه واما ان يكون لذلك
والاول باطل لانا نعلل صحة الاقتدار على الشيء بكونه ممكنا فانا نقول هذا الشيء لما صح ان يكون مقدورا وهذا ممتنع فلا يصح ان يكون
مقدورا فاذا عللنا صحة الاقتدار بالامكان وجب ان يكون الامكان سابقا على المقدورية ومغايرا لصحة اقتدار القادر عليه لان المعلل
بالشيء مغاير لذلك الشيء لا محالة فثبت ان الامكان امر ثبوتي عائد الى المقدور وهو اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه او لا يكون كذلك
والاول باطل لان الامكان حالة اضافية ولا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه فاذن لا بد وان يكون صفة ولا بد لها من محل فاذن كل
محدث فلا بد وان يسبقه بل بوجوده شيء يحل فيه امكان وجوده وذلك الشيء هو مادة الشيء وهيولاه كالطين الذي يحدث فيه امكان حدوث
الكوز ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة ثبت قدمها فثبت ان كل حادث
فهو مسبوق بامكان سابق عليه وبمادة موصوفة بذلك الامكان وان تلك المادة قديمة وللقائل ان يقول لا نسلم ان كل محدث فهو مسبوق
بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس بشيء معين حتى يحكم عليه بانه هذا او ذاك
بل هو نفي محض وعدم صرف وليس له تعين وتميز وقولنا ليس فيه تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا عليه بالتعين
انه ليس بمتعين ولكن ذلك لضرورة العقل وضيق العبارة واما في التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشيء ليس هنا امر معين متميز
بل ليس الا النفي الصرف واذا كان كذلك كان القول بانه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا فاسدا لان الحكم يستدعي محكوما عليه فاذا
لم يكن هنا محكوم عليه اصلا استحال الحكم وهذا الكلام متين لولا انه معارض بانا نصف الشيء قبل حدوثه بانه معدوم وانه
وانه ايضا في نفسه متميز عن العدم فلولا التمييز والا لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالممتنع فانه متميز عن الممكن
وذلك لا يستدعي كونه في نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة فلئن سلمنا لكن ساعدنا على انه قبل الحدوث محكوم لكن لم قلتم ان
الامكان صفة ثبوتية والذي يدل على انه لا يمكن ان يكون صفة ثبوتية امور الاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا
والاول باطل لانه وصف غير مستقل في نفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود
الموصوف فكان وجود الممكن شرطا فيما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب لذاته اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم
ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون
الامكان ممكنا نفس ذاته فينقطع التسلسل لانا نقول هذا الاحتمال محال لان امكان الشيء وصف عارض لماهية الشيء
بالنسبة الى وجوده والعارض متاخر والمتاخر مغاير فيكون امكان الامكان مغايرا لذاته لا محالة وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو
ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون حالا فيه او في غيره ومحال ان يكون حالا فيه لان الشيء قبل حدوثه غير موجود
والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال ان يكون حالا في غيره لان وصف الشيء يعتبر له ونعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره ولذلك
لا يعقل ان يكون الحركة حالة في محل ويكون الموصوف بها محلا اخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة
لحقيقة الشيء بالنسبة الى وجوده فشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان مشروطا بوجود الماهية

وثبوت الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون متقدما على العبارة اقدم منها بالذات هذا خلف واعلم ان الاصح الثاني
ما مضى يوجد الامكان في الخارج لما يقتضي بامكان الوجود في الخارج والذي ذكره من انه لا فرق بين عدم الامكان وامكان العدم والا
لزم وقوع التفرقة في العدمات فهو منقوض بالممتنع وانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط
يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدم المسبب والمشروط لا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا التمييز في العدمات والا لما عقل
ذلك ثم لئن سلمنا ان الامكان امر وجودي وانه يفتقر الى المادة ولكنه منقوض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة
فانها ممكنة الوجود وامكانها غني عن الهيولى والذي الهيولى حيثية لا تفتقر هي ايضا الى هيولى اخرى فكذا ههنا لا يقال هذه الاشياء
حاصلة فيها لانها ازلية واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا بد ان يكون امكانها حاصلا فيها لانا نقول فلو كان الامر
كما قلتم لما كان امكانها مفتقرا اليها والشيء لا يتصف بصفة موجودة الا بعد دخوله في الوجود فلو صح وجودها شرطا في اتصافها
بهذا الامكان فان اتصافها بالامكان ليس الفاعل يزيد بها وما كان شرطا للامر اللازم للشيء لذاته كان اولى ان يكون لازما لذاته
فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي هي فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال انا لا ندعي ان
الامكان الذاتي لماهيات الممكنات مفتقر الى المادة بل نقول كل حادث فالمرجح لاحد طرفي الوجود لا بد له من ولو تقتضي على مادة علية قبل الاستواء في
الوجود والعدم ان وقع في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال فثبت
انه لا يحدث الشيء الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود والمرجح هذا الكلام ان هذه الاولوية اما ان تكون حاصلة قبل حدوث الحادث
او سابقة عليه وان كان الاول كان الكلام في حدوث الاولوية كالكلام في الحادث الاول ويفضي الى علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة
وهو محال وان كان الثاني فهو محال لانا نجد الحادث اما ان يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فحينئذ يجب حصولها معه لا سابقا
عليه هذا خلف او الى عدمه لكن عدمه كان حاصلا قبل ذلك فيقتضي ان يحصل حدوث الحادث قبل ان حدث هذا
هذا خلف ثم لئن سلمنا على انه لا بد من حدوث هذه الاولوية لكن لا نسلم ان حدوث الاولوية يحوج الى المادة فلئن
عاد قال ان هذه الاولوية صفة وجودية فافتقرت الى محل فيعود كلامنا اولا الى الوجه المذكور في بيان ان الامكان لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا

الا اذا كان ... لا يكون
المعدمان ... عبارتان
انه لا يحدث الوجود الا اذا
صار قبل ذلك اولى بالوجود

المسئلة الخامسة في ان كل محدث بالذات متصل واحد

الشيء يكون بعد الشيء من
وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية والمثل لخارج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان يمتنع ان يكون في الزمان
معا فهكذا اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فهما استحق هذا الوجود الا وللآخر حصل له الوجود ووصل اليه
الحصول واما الآخر فليس بوسط هذا منه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليها الوجود عنه وليس يصل الى ذلك الا
الى الآخر وهذا المثل ما نقول حرك يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وانه لا تحرك المفتاح فحرك يدي او ثم تحرك يدي وان كان في
الزمان معا فهذه بعدية في الذات ثم انه تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته مخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات
وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن انما يكون له وجود بعد ان لم يكن له وجود فهو محدث الذات

التفسير المطلوب من هذا الفصل بيان الحدوث الذاتي للممكنات لكنه قبل الخوض فيه بين حقيقة كون الشيء بعد غيره
بالذات واعلم ان الشيء قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وهما مشهوران وقد يكون بعد غيره بالذات ومثل هذا البعد قد يكون مع القبل
في زمان واحد هذا على قسمين احدهما ان يكون القبلية علة للبعدية كحركة اليد فانها علة لحركة الكم والثاني ان لا يكون كذلك
كالواحد فانه متقدم على الاثنين وان لم يكن علة له ولقائل ان يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فذلك
حق لكنه كلام لا فائدة فيه لانه لا معنى لكونه علة له الا كونه مؤثرا فيه فاذا قلنا العلة متقدمة على المعلول وعنينا بالتقدم التأثير
كان معنى الكلام ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحدا وذلك هذر لا فائدة فيه وان كان المراد بالتقدم امر
وراء التأثير فلا بد من افادة تصور ذلك الامر ثم من اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم امران احدهما
ان الشيء اذا كان علة لشيء فالوجود انما وصل الى المعلول بعد وصوله الى العلة ومروره به واما في جانب المعلول فليس كذلك وذلك يقتضي تقدم
العلة على المعلول وثانيهما انه يقال في المشهور اني حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم ان القول ضعيف
بان الوجود مر بالعلة ثم وصل الى المعلول كلام مجازي لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة مؤثرة في المعلول فهذا مسلم
لكنا بينا ان ذلك لا يقتضي التقدم وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من بيانه فان الرد والقبول لا يمكن الا بعد التصور والثاني ايضا ضعيف
لانه تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك جدا بعيد عن التحقيق فلسنا نسلم ان اهل العرف يتصورون من ذلك الا ان حركة اليد مؤثرة في حركة
المفتاح فاذا ادعيتم انهم ارادوا بهذه الصيغة امرا وراء التأثير فهو ممنوع ولا بد من اقامة الدلالة عليه ثم انه بعد تقرير التقدم بالذات
شرع في بيان ان كل ممكن محدث اي كل ممكن فان وجوده بعد عدمه بعدية بالذات لان الامر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ما له من غيره قبلية
بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا لغيره فانه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد وهذا يقتضي تقدم لا كونه على كونه
تقدما بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولقائل ان يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل ان كان فبالطبع والذي
اورده في اول هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذا ما اورده قبل الشروع في المقصود غير مفيد والذي يمكن ان يقال فيه
وهو القبلية على سبيل العلية مما لا ينبه وما ذكره فكان الكلام مستدركا من هذا الوجه ثم لنرجع الى هذا المقام فنقول لا نزاع
في ان ما للشيء من ذاته قبل ما له من غيره قبلية بالذات لكن لا نسلم ان الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعا
لا ممكنا والممكن لذاته لا يكون ممتنعا لذاته بل الممكن يصدق عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه انه يستحق اللاوجود
من ذاته والفرق بين لا استحقاق الوجود وبين استحقاق اللاوجود ظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم
ان تثبتوا عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد فيه مغالطة لانه ان
اردنا بالانفراد اعتباره من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود علته وعدم علته فلا نسلم انه في هذه الحالة يستحق العدم
لانه اذا لو كان كذلك لكان ممتنعا لا ممكنا وان اردنا بالانفراد اعتباره مع عدم علة وجوده ففي هذه الحالة لا نسلم انه يستحق
العدم لكن الذات بل لعدم علة وجوده فان علة عدم المعلول عدم علة وجوده عندهم واذا كان وجود المعلول لاجل وجود العلة

وعدمه لاجل عدمها كان كل واحد منهما حاصلا للشيء من غيره وعلى هذا التقدير لا يظهر للعدم تقدم اصلا على الوجود واعلم
انا ان اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن لذاته يقتضي ان لا يكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة له لذاته
لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث الذاتي ولنرجع الى تفسير المتن واعلم ان من اول الفصل الى
قوله ثم اعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء في اعتبار ذاته في بيان ماهية البعدية الذاتية ومنه الى آخر الفصل في بيان ان كل ممكن محدث بالذات
واما قوله الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية فمعناه ظاهر واما قوله وانما يحتاج الآن من الجملة
الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه فاعلم ان معناه ان
القبلية الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذلك القول
في القبلية بالمكان واما القبلية الواجبة فهي ان يكون وجود هذا عن ذاك ووجود ذاك الشيء فهذا الكلام ليس مشعرا بان القبلية الواجبة
لا تحصل الا مع العلية وفيه نظر تاما فانه او كان قوله وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه لا بمعنى العلة بل على معنى عام منهما
حتى يندرج فيه تقدم الواحد على الاثنين واما قوله فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول
واما الاخر فليس بتوسط هذا اليه وبين ذلك الوجود انما يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر فاعلم
ان المراد منه ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده واما المعلول فليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها واما قوله
وهذا مثل ما نقول حركت يدي فتحرك المفتاح الى قوله فهذه بعدية في الذات فالمراد منه الحجة الثانية واما قوله ثم اعلم
ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته قبل حاله من غيره قبلية بالذات فمعناه ظاهر واما قوله فكل موجود عن غيره يستحق العدم
لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاعلم ان معناه ظاهر وقد عرفت ما في هذه المقدمة من الاشكال واما قوله فان لم يكن له وجود وهو
له وجود قبل ان يكون الحدوث الذاتي فمعناه انه يلزم من المقدمتين المذكورتين ان اللاكون متقدم على الكون اي العدم متقدم
على الوجود تقدما بالذات وهو المطلوب

المسألة السادسة

في ان العلة متى كانت مستجمعة جميع الامور المعتبرة في عليتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها فصل ولعلك

وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي
على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج ان تكون من خارج لها مدخل في تتميم كون العلة علة
بالفعل مثل آلة كحاجة النجار الى القدوم او مادة كحاجة النجار الى الخشب او معاون كحاجة النشار الى نشار آخر او وقت كحاجة الادمي
الى الصيف او الى داعي كحاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع كحاجة القصار الى زوال الدجن وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على
الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا
ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كان طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود
المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ابدا او وقتا ما كان وقتا ما واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء
وله معلول لم يبعد عنه ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى

التفسير اقول وجود المعلول مفتقر الى حصول العلة مستجمعة جميع الامور التي لا يتم عليته بالفعل الا معها وتلك
الامور اما ان يكون صفات عائدة الى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة الجازمة وغيرهما واما ان يكون خارجة عن ذاتها
وذكر من تلك الامور ههنا ستة اشياء احدها الآلة مثل حاجة النجار اليها والثاني المادة مثل حاجة النجار الى الخشب والثالث المعاون
مثل حاجة النشار الى نشار آخر ورابعها الوقت مثل حاجة الآدمي الى الصيف فان كثيرا من الافعال لا يمكننا الاشتغال بها الا في هذا
الوقت لا سيما اتخاذ الاديم واصلاحها وخامسها حصول الداعي مثل حاجة الاكل الى الجوع الذي هو شهوة الاكل وسادسها زوال
المانع مثل حاجة القصار الى زوال الدجن وقال صاحب الصحاح الدجن الغيم الباليس وقد دجن يومنا دجنا ... وكذا
والدجن المطر الكثير وسحابة داجنة ولقائل ان يقول انكم جعلتم زوال المانع جزءا من العلة من حيث تمام عليته بالفعل وذلك خطأ لان
زوال المانع قيد عدمي والقيد العدمي لا يجوز ان يكون جزءا من علة الشيء الموجود اذ لا يجوز ان يكون العدم جزءا من علة الوجود ولا يجوز
ايضا ان يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول فانه معلول لا لوجود العلة مع جميع الامور المعتبرة
في عليتها اما لان شيئا من هذه الاحوال والشرائط يختل وان كانت ذاته موجودة واما لان ذاته قد عدمت ونفيت واذا عرفت ذلك
فنقول اذا وجدت العلة مع كل الجهات المعتبرة في العلية وجب حصول المعلول معها وان لم يوجد وجب عدمه واي القسمين فرض ابدا
كان المعلول ايضا ابدا والقسم فرض وقتا ما كان حصول المعلول ايضا كذلك واذا فرضنا شيئا منها مختلفا فجميع هذه الامور
ممتنع التغير والمعلول واجبا يجب كذلك المعلول عنها لان جميع جهات المعتبرة في عليتها اذا كانت حاصلة بالفعل ممتنع التغير
وبيان ترتب المعلول على العلة واجب لزم بدوام تلك العلة دوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك وان لم يسم هذا المعلول مفعولا
لاجل انه لم يسبقه عدمه فلا مضايقة في الالفاظ بعد ظهور المعنى واعلم ان الغرض من هذا الفصل التنبيه على الحجة التي لا يزال الفلاسفة
القدم يتمسكون بها ويعولون عليها وهي ان الامور التي لا يتم مؤثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون باسرها ازلية او لا يكون والثاني
باطل اذ لو كان شيء منها حادثا لافتقر حدوثه الى مؤثر والكلام في كونه مؤثرا في ذلك الامر كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال
فاذن كل الامور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم ازلية وايضا من الظاهر ان المؤثر متى حصل مستجمعا جميع الامور المعتبرة في المؤثرية
وجب ترتب الاثر عليه لانه لو جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة المستجمعة لجميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية وصدوره
عنها على التساوي ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على اللاصدور الا لمرجح آخر فلم يكن جميع الامور المعتبرة في المؤثرية حاصلة قبل حصول
هذا الزائد وكنا فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم الباري تعالى قدم افعاله فهذا تحرير هذه الحجة
ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يلزم في الموجب بالذات لا في الفاعل المختار ولا احتمال ان يقال انه كان في الازل مريدا احداث العالم
في وقت دون وقت فاذا قالوا فلم اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور في سائر كتبنا
على وجه الاستقصاء

المسألة التاسعة في تفسير لفظ الابداع فصل واحد

الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط

١٥٤

والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث

التفسير اقول هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلاثة احدها تفسير
لفظ الابداع وهو ان لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط الآلة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما سبقه عدم زماني
فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقد مر الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين وهذه مسألة خطابية وانما
ذكر هذه المسألة ليتبين ان كون الباري تعالى مبدعا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى مما اذا كان فاعلا له ان لو لم يكن ازليا

المسألة الثامنة في ان الطرف في الممكن لا يترجح على الآخر الا لعلة وان حصوله واجب عند حصول العلة

فصل واحد

كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب
وان كان هذا قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا التبين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد
وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه الامتناع عنه فيعود الطلب في طلب سبب الترجح جذعا ولا يقف فالحق
انه يجب عنها

التفسير اقول قال صاحب الصحاح قولهم ولا ان في هذا الامر جذع اذا اخذ فيه جديدا واعلم ان هذا
الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح وزعم كونه ضروريا وغنيا عن البرهان وثانيهما ان حصول
المعلول عند حصول العلة التامة واجب وهذه القضية برهانية فلا جرم سمى الفصل المشتمل عليهما بالتنبيه والاشارة اما التنبيه فعلى
الاول واما الاشارة فعلى الثاني وانما افتقر الى هاتين المقدمتين لان العالم لو لم يكن صادرا عن الباري تعالى في الازل ثم صار صادرا عنه
فلا بد لذلك من علة اخرى فلا يكون الباري تعالى مستقلا بالمؤثرية في الازل فلا يتعين ترتب الاثر عليه واعلم ان في المقدمة الثانية بحثا وهو
ان الشيخ قال المعلول حين ما يصدر عن العلة اما ان يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره عنه او ما وجب والاول هو المطلوب واما الثاني
فانه يقتضي ان يكون صدوره عنه ممكنا اذ لا وجه للامتناع وحينئذ يعود في طلب سبب الترجيح جذعا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه قبل حصول
هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على التساوي فلا جرم افتقر الى المرجح وبعد حصول هذا السبب صار الوجود اولى واحق من
العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولوية يستغني عن السبب الجديد ولاجل انه لم ينته الى حد الوجوب يصح عليه العدم
فنقول القول بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لا يستحيل ان يصدر المعلول عنه فان كان الصدور عنه محالا
فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور واللاصدور مع حصول هذه الاولوية ممكنين فلنفرضها واقعين حتى يحصل المعلول
تارة مع هذه الاولوية ولا يحصل اخرى فاختصاص احد زماني حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون الزمان الثاني ان كان لا لامر
لم يجز الاولوية الحاصلة او لا كافية وان كان لامر كان اختصاص احد الزمانين بالوقوع دون الزمان الآخر مع ان الاولوية بالنسبة اليهما
على التساوي ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح وهو محال فظهر بهذا بطلان القول بهذه الاولوية وثبت انه متى رجح عن حد
التساوي فلا بد من الوصول الى حد الوجوب

المسألة التاسعة في ان الواحد حقا لا يصدر عنه الا معلول واحد

فصل واحد

مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان
الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مفهوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه

عاد الطلب جذعا فينتهي الى حدستين من مقومات العلة يختص اما بالماهية واما لانه موجود واما بالنفس
كل ما يلزم عنه اثنان معا فلا بد من احدهما بتوسط الاخر في نفس الحقيقة **التفسير** اقول تحرير هذه الحجة مفهوم اصدر
عن هذه العلة هذا المغاير لمفهوم انه اصدر عنها ذلك فالمفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوما والاخر
لازما فان كان الاول كانت الحقيقة مركبة لا بسيط وان كان الثاني وكان اللوازم معلولة فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا لازما مغايرا لمفهوم
انه صدر عنه ذلك اللازم ويعود الكلام الاول في النسبة بينهما ويلزم اما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى جزء في الحقيقة فيعود القسم
الاول وان كان الثالث لزم منه تركب الماهية لان كل ما له مقوم فان ماهيته مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول الواحد لا من الجزء الا ان يكون
معلول فيكون المعلول هو واحدهما لا اثنان فهذه هي الحجة القوية في هذه المسألة وقد بينا ضعفها في كتابنا من وجوه كثيرة ولنقنع ها هنا
منها بنكتة قليلة فنقول ان مفهوم ان هذا الشيء ليس بجسم مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما
مقوم والاخر لازم ويسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم ان لا يكون البسيط يسلب عنه الا شيء واحد وذلك معلوم الفساد
بالضرورة فلئن قالوا المفهومان احدهما لتغاير السلبين لا لتغاير المسلوب عنه فنقول لم لا يجوز ان يقال ها هنا ايضا المفهومان انما
احدهما لتغاير النسبتين اعني نسبة العلة الى هذا المعلول والى ذلك المعلول لا ان ذات العلة في نفسها بسيطة لا جزء لها وايضا
فالمفهوم من كون هذا الرجل جالسا غير المفهوم من كونه قائما ويسوق التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الجالس غير القائم والمتكلم
غير الساكت بالذات وكذلك فالمفهوم من كون الجوهر قابلا للسواد غير المفهوم من كونه قابلا للحركة ويسوق التقسيم الى
لم يمنعه ان يقبل الشيء الواحد الا شيء واحد وذلك باطل بالاتفاق ويعتذر عن هذه الاشياء الى ان تغاير المفهوم حاصل
لاختلاف نسب القابل الى المقبولات واما الذات التي عرضت لها هذه النسب فهي واحدة فنقول نحن ايضا ها هنا لم لا يجوز ان يكون
الامر واقعا على هذا الوجه والحكماء كيف يعتمدون في مثل هذه الاصول التي فرعوا عليها كثيرا من مباحثهم على مثل هذه الحجة الضعيفة الواهية

المسألة العاشرة في مذاهب اهل العالم في امكان العالم وصدوره عن واحد

قال فمنهم من قال ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا
الشيء المحسوس واجبا وتلوت قوله لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما وقال اخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول
ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهولاء قد جعلوا في الوجود واجبين واجبين وقد استحال ذلك
ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهو ايضا في حكم الذين قبلهم ومنهم من وافق ان
واجب الوجود واحد ثم افترقوا فمنهم من زعم انه لم يزل وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكان احوال متجددة من
اصناف سيء في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية ستحصر في
الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن حاصرة ولكن وجدت معا فانها في حكم ذلك وكيف يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا تكون
الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد

١٠٠

ما لا نهاية له ومنهم من هو اتم من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم
من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء اخر بل بالفاعل ولا يسأل لم ذلك فهولاء هو لاء واراؤهم واما من قالوا بالمحاباة اولئك يقولون ان الاول
الوجود في جميع صفاته ولجوده الاولية له وانه لم يمنع في العدم الصرف حال الاولى فيما ان لا يوجد شيئا او يلاشيا ان لا يوجد عنه
اصلا ومحال ان لا فيما ولا يجوز انتحار الارادة الاولى ولا ان يتحرك وانه لا يجوز ان يتحرك طبعا او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف
يتحرك بلا تجدد حال وما يتجدد حال لا ما يتجدد له التجدد كيف يتجدد واذا لم يتجدد حال اما لم يتجدد شيء حال من قبل على ما
واحد وسواء جعلت التجدد لامر بشري او لامر زال يستدل الجنس من الفعل وفقا ما يستر او معين او غير ذلك مما عدا ويتحد ان يكون اليه لم يكن
زال او ما بين او غير ذلك كان في السبب او كان الداعي الى التعطيل واجب الوجود عن الافاضة لكن الجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم
لا محالة فهذا الداعي ضعيف وبالاسف لتركه الافاضة ضعيفة على انه قائم في كل حال فليس بحال القول بالحاجة الى التسمية فيه حال واما
كون المعلول بعد الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بناقض كونه دائم الوجود بغيره كما بينت عليه واما كون غير المتناهي كلا موجودا
لكون كل واحد وفيا ما موجودا فمن توهم خطا فليس اذا حكم على كل واحد حكم صح على الكل المحصل والا لكان صح ان يقال الكل من غير المتناهي
يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد فالوهم يلزم غير المتناهي لو حوال
التي يزيد فيها معدوما اشيا بعد شيء وغير المتناهي للعدم فيكون فيه الكثير والاقل وليس ذلك كونها غير متناهية في العدم واما توقف
الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له فالحاجة منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا كذا
توقف على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج
لم يكن الشيء في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الحين كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له
الا الى وقت فرضت وجدت بعده ومن كون الاجرا اشياء متناهية في جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجمع عنده كم
لكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر يلزم ان لا يحصى عددها
وذلك محال فنضعا لنفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن ويكون مغرقة في ابطال نفسها بان يعتبرا الاحتراز به المعنى فالتحت من
اعتبارنا بما بينا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف لتتسلسل الاوقات والاشياء الا بما عنه كونا اولها وما لزم
ذلك لزم وما ذا بنا الزاما لزم من تجدد الاوقات لزم عنها نفسها التغير فهذه هي المذاهب واليك الاختيار لنفسك دون هواك
التفسير اقول اهل العالم فريقان منهم من اثبت اكثر من واجب واحد ومنهم من لم
يقل الا بالواجب الواحد اما الفريق الاول فقد تحزبوا الى حزبين واحدهما الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما
هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة والشخص لكن اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى
لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما يجب علينا ان نذكر ها هنا ما يدل على امكان العالم فنقول الدليل على ان هذا العالم الكثير
لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن اما ان الصغرى فمن وجهين احدهما قول الجسم مركب من الهيولى والصورة على ما مر والثاني الاجسام متناهية والجسمية

ومتباينة بخصوصيتها فما به الاشتراك غير ما به الامتياز لخصوصية كل واحد واحد منهما مركب مما به الاشتراك وما به الامتياز
الثاني كل جسم فانه يفرض فيه اجزاء حسية بحسب الانقسامات الكمية ان كان مركبا فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل
فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن لا يقال لم لا يجوز ان يقال الجسم واجب لذاته لكنه واجب الوجود باجزائه
لانا نقول انا بينا تعلق كل واحد من اجزاء الجسم بعضها بالبعض اما في الهيولى والصورة فقد مر الكلام فيه واما الاجزاء الحسية
والفصلية فهذا الكلام فيها ظاهر ولكن القول في الاجزاء الحسية الحجة الثانية الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس
واحد الحجة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة لوجودها وكل ما كان كذلك كان ممكنا الحجة الرابعة الاجسام مفتقرة الى الاعراض
وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن لذاته الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتها وكل ما كان كذلك فهو ممكن هذا مجموع
ما يدل على ان الاجسام ممكنة ومن عرف ما في كل واحد منها وعليه الفرقة الثانية زعموا ان العالم له ذات وصفات اما الذات
فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهيولى التي هي محل الجسمية وهي واجبة لذاتها واما الصفات وهي الشكل
والمقدار والتحيز والحركة والسكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة الاولى
والفرقة الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن الوجود لذاته وصفاته لكن واجب الوجود مع ذلك الزمن والحدوث فهو القاضي ومنهم
من ابطل الهيولى لسبب اجزاء حاصرة والاخرين قرروا ومنهم من قال الخمسة اشياء واجبة لذواتها الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء
وفساد هذه الاقاويل واشباهها انما علم بالادلة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد واما القائلون بان واجب
الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلا ثم صار فاعلا بالفعل وهم المليون ومنهم من
قال انه كان في الازل فاعلا لهذا العالم واكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ ادلة القائلين بان الحوادث الماضية لها بداية احدها
انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لكان قد دخل ما لا نهاية له في الوجود وذلك محال فان كل ما دخل في الوجود فهو محصور
الوجود وما لا نهاية له لا يكون محصورا وثانيها انه لو لم يكن للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء
الحوادث التي قبل ذلك واذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية موقوفا على
انقضاء ما لا نهاية له وما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له كان محالا ان يدخل في الوجود فوجب ان لا يوجد من الحوادث اليومية
شيء ولما لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو ان كل دورة تحدث فانه يزاد في عدد الحوادث الماضية وما
تطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد ان فرغ من الدلالة على الحوادث انه
ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم لم يخلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقوال احدها ٦١
قول المعتزلة الذين يقولون العالم انما حدث في الحين الذي حدث فيه لانه الاصلح لعباده وثانيها قول الكعبي وطائفة اخرى انه لم يمكن وجوده الا في حين وجد وهو العلم
بقولهم انه كان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا بل يقولون ان ما قبل حدوثه نفي محض وعدم صرف وليس هناك وقت حتى يستحيل
الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول الكرامية وهو انه تعلق وجوده بحين وبشيء اخر بالفاعل المختار ... تعالى

فاعل مختار والفاعل المختار على انه يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان ن
من جميع الامور المعتبرة فانه لا بد وان يسلك احدهما لا لمرجح وكذلك العطشان اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من كل الوجوه
فانه يختار احدهما لا لمرجح وكذلك الجائع المخير بين رغيفين الى غير ذلك من الصور وههنا اشكال اما ان يمنع امكان حصول التساوي
وهو ظاهر او يقال عند حصول التساوي يختار احدهما لانه لو صبر حتى يموت جوعا وعطشا او يفترسه السبع وهو ايضا ظاهر ولما فرغ غ
عن شرح مقالة القائلين بحدوث العالم شرع في ذكر مقالة القائلين بقدمه الاول يقولون ان واجب الوجود لذاته واجب في جميع
صفاته واحواله فاعلم ان هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم وسواء سماه علة كان واجب الوجود موجبا للعالم اما ان يكون لذاته
او لامر فان كان لذاته لزم ... وان كان لامر فذلك الامر اما ان يكون حصوله مع كل تلك الاعتبارات وحصوله ممكن وكل ممكن
لا بد له من مؤثر والمؤثر مع كل تلك الاعتبارات الكافية في المؤثرية لا بد له من امر آخر ولا تكون الاعتبارات الكافية فيه قد حصلت
وان وجب ترتب الاثر عليه لزم من دوام المؤثر قدم جميع الامور المعتبرة في المؤثرية قدم الاثر واما القسم الثاني وهو ان يقال الامور
التي اثر الله تعالى في العالم غير ازلية فهي حادثة والحادث لا بد له من مؤثر والكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وذلك
التسلسل ان كان دفعة فهو محال على ما مر في النمط وان كان كل واحد منها مسبوقا بالآخر الى اول لزم القول بحوادث لا اول لها
واعلم ان الشيخ قد ادخل في هذه الحجة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لانه اصلح في ذلك الحين وعن قول من
قال انما كان ذلك لانه لم يكن ممكنا قبل ذلك لان اختصاص حدوث ذلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ما قبل
وما بعد لا بد له من سبب واما القول الثالث وهو ان القادر كاف في الترجيح فالشيخ شرع في ابطاله بدعوى الضرورة في ان كل
ممكن لا بد له من سبب والخصوم ينازعون فيه في الصور المعدودة واعلم ان الجواب عن هذا الكلام انه تعالى فاعل مختار
فلا جرم انه تعالى اراد احداث العالم في الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فلئن قالوا لم اراد على هذا الوجه دون سائر
الوجوه فاعلم ان لنا في الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها في سائر كتبنا وقول الشيخ
واجب الوجود لذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية فيه ما فيه لان واجب الوجود لذاته ليس واجب
الوجود في جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة الصفات الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون بعد
وتارة يكون مع وهذه الصفات متغيرة فلا يمكن اطلاق القول بان واجب الوجود لذاته واجب الوجود في جميع صفاته
بل انه واجب الوجود في جميع صفاته الاولية واما الاضافات فانها لا تكون صفات اولية بل هي صفات ثانية
عارضة للذات بسبب الصفات الاولية واما قوله فانه لا يتميز في العدم الصرف حال الاولى به فيها ان يوجد شيئا
او بالاشياء ان يوجد عنه اصلا وحال الخلاف بها فاعلم ان المراد منه الرد على من قال انما حدث في ذلك الوقت
لانه صار اصلح او لانه صار ممكنا ولقد بين ان العدم الصرف لا تفاوت فيه اصلا ولا اختلاف فاذا كان كذلك
استحال اختصاص ذلك الوقت بحصول الامكان والاصلحية فيه دون سائر الاوقات ثم انه على هذه المقدمة ايضا

ان يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة حادثة او طبيعة متجددة او زوال فتح او زوال امتناع والجملة فلما
استحال وقوع الاختلاف في العدم الصرف استحال ان يختص وقت منه بامر دون سائر الاوقات سواء كان المختص
بذلك الوقت حدوث امر ما كان من امكان او صحة او وقت او طبيعة او زوال فتح او امتناع او غيرهما ولما فرغ عن تقرير
الدلالة عاد الى الجواب عن ادلة خصومه وهم نوعان من الادلة احدهما الوجوه الدالة على استحالة حوادث
لا بداية لها وهي الوجوه الثلثة التي قدم ذكرها وثانيهما ان علة الحاجة الى الفاعل الحدوث فلو كان العالم قديما
استحال استناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من ادلة خصومه لما انه تكلم في اول النمط على هذه المقدمة
وهو من وجهين احدهما ما بينا في اول النمط فساد قولهم علة الحاجة الحدوث والثاني انا لو سلمنا ذلك لكنا لو قدرنا حدوث
العالم قبل ان حدث فيه بيوم او بيومين لما خرج ذلك عن الحدوث ولما دخل لاجل ذلك في الازلية واذا كان
كذلك استحال تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب عن تلك الادلة
الثلثة واجاب عن الحجة الاولى بانه لا يلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التي لا اول لها قد دخل في الوجود
ان يكون المجموع تلك الحوادث التي لا اول لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من
مجموع صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله تعالى يصح دخوله في الوجود ولا يلزم من
صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله سبحانه وتعالى يصح دخولها في الوجود فان مقدورات
الله تعالى غير متناهية وما لا يتناهى لا يصح دخوله في الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة
المبنية على الزيادة والنقصان بان الحوادث الغير المتناهية ابدا كانت معدومة لانه ابدا لا يكون الحاصل
الموجود منها الا واحدا فاما المجموع فانه قط ما كان موجودا حتى عن المتناهي كان معدوما ابدا والمعدوم يتطرق
اليه الزيادة والنقصان وتطرقهما اليه لا يقدح في كونه غير متناه كما قلنا في الحوادث المستقبلة فانها بالاتفاق
غير متناهية في الصحة الماضية فانه لا بداية لها وان لم يعقل الانتقال من الامتناع الى الامكان ولذلك معدومات الله
تعالى اكثر من معلوماته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما وكذلك تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اكثر من تضعيف العشرة
مرارا لا نهاية لها ثم اجاب عن الحجة الاخرى وهي انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لتوقف حصول
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فقال ما المعنى بهذا التوقف ان عنيت به انه قد كان فيما مضى
وقت من الاوقات لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا ثم انه يتوقف حصول الحوادث اليومية على ان ينقضي
حدوث الحوادث من ذلك الوقت وبعضها ما لا نهاية له لم يحدث بعد انقضائها هذا الحادث اليومي.
فنحن نسلم ان ذلك التوقف يجدونه على انقضاء ما لا نهاية له فهذا التقدير محال لا ان ذلك ما صح لو ثبت انه قد انقضى
فيما مضى وقت لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا وان حدوث الحادث انما ابتدأ من ذلك الوقت وهذا

١٥٧

٢٦٥

هو عين المطلوب فاذن يتوقف صحة هذه الحجة على صحة المطلوب بنفسه وان عنيتم بالتوقف ان هذا الحادث
اليومي انما حصل بعد انقضاء ما لا نهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما اجاب عن استدلالات
خصومه عاد فقال فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء
الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الجزء من ذاتيا الا ما قبل من اختلاف يلزم عنه عندها فيتبعها التغير ومعناه ان الاشياء
الصادرة عن الباري تعالى يجب ان تكون صادرة عنه ابدا وان لا يقع التغير في نسبة ذاته تعالى الى الآن وافعاله الا الافعال
من اختلاف يلزم عندها فيتبعها التغير والمراد تغير الاجسام الفلكية في اوضاعها والاجسام العنصرية في صورها
وكيفياتها واما قوله والبكا الحيارى لعقلك دون هوى العدا فجعل واجب الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه
الامر بالتصلب في مسئلة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه تكون كلاما اجنبيا عن مسئلة القدم والحدوث وان كان
الغرض منه انما هي المقدمة التي منها نظمه الحق في مسئلة القدم والحدوث فهو ضعيف لان القول بوجوب واجب
الوجود مما لا تأثير له في ذلك اصلا لان القائلين بالقدم يقولون بثبوت استناد الممكنات باسرها الى الواجب لذاته سواء
كان الواجب واحدا او لكنه من الواحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وافعاله واما القائلون بالحدوث فلا
يتعلق شيء من ادلتهم بالتوحيد والتنبيه فثبت انه لا تعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة التوحيد وبالله العون
والعصمة والتوفيق وهذا آخر الكلام في النمط الخامس ولواهب العقل حمد بلا نهاية وله الشكر دائما

في الغايات ومباديها وفي الترتيب

التفسير اقول غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وقف واما المبدأ فهو المؤثر واعلم ان فصول
هذا النمط على كثرتها محصورة في مسائل ثلث اولها القول في ان كل من فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
وثانيها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود **المسئلة الاولى**
في ان كل من فعل بالقصد والاختيار فانه لا بد وان يكون مستكملا اعلم انه انما تكلم اولا في هذه المسئلة لانها تمام لما
قبلها واساس لما بعدها لان المسئلة التي قبلها هي مسئلة حدوث العالم وقدمه وهذه المسئلة تقتضي صحتها بوجوب
القول بالقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل بالقصد مستكمل وثبت انه تستحيل ان يكون الله سبحانه وتعالى مستكملا
وجب القطع بانه غير فاعل بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم وثانيها
انه لما استدل على القدم في المسئلة التي قبل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان في الازل مستجمعا

لجميع الجهات المعتبرة في الفاعلية وجب ان يكون فاعلاً في الازل والقائلون بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام الا بانه
تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال انه تعالى في الازل كان مريداً لحدوث العالم
في الوقت الذي خلقه فيه فهذا هو العذر الذي عليه التعويل ثم انه لما ابطل كونه تعالى فاعلاً بالقصد والاختيار
اندفع هذا العذر وتم كلامه في تلك الحجة واما انها اساس لما بعدها فلانه انما تكلم بعد هذه المسئلة في ان
حركات الافلاك شوقية نفسانية وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت انه لا يجوز ان تكون حركتها لاجل العناية
بالسافلات ومتى ثبت ان كل فاعل بالقصد فهو مستكمل بفعله فلو كان غرض الفلك من الحركة انتفاع السافلات
لكان الفلك مستكملاً بالسافلات وكان الشريف مستكملاً بالخسيس وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة
تمام لما قبلها واساس لما بعدها فلا جرم وجب ان نتكلم فيها الا ههنا ولنرجع الى تفسير الفصول
المذكورة لتحقيق هذه المسئلة وهي تسعة

الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشي خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيآت متمكنة من ذاته وفي هيآت
كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شي آخر خارج عنه حتى تتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال اضافية
كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب

التفسير اقول المقصود من هذا الفصل ذكر
ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شي من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عرية عن
الاضافة كاللون والشكل او كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم ان الشيخ اعتبر في تحقق الاستغنا مجموع امور ثلثة
احدها ان لا يتوقف على الغير ذاته وثانيها ان لا يتوقف على الغير صفاته العارية عن الاضافة وثالثها ان لا يتوقف
على الغير صفاته التي يعرض لها الاضافات كالعلم والقدرة ولم تعتبر فيه ان لا تتوقف صفاته التي هي مجردة
الاضافات الى الغير لان الاضافات يتوقف وجودها على المضافين فلو ان الله سبحانه وتعالى مبدأ للممكنات
يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ ومبدئيته للمبدأ والاضافيان معاً وهما متاخران عن وجود المضافين
واما قوله بعد ذلك فمن افتقر في شي من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب فاعلم ان هذا الكلام خارج
على قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير المحتاج الى الكسب الا الافتقار في احد الثلثة المذكورة الى الغير وحينئذ تصير
معنى الكلام انه لو افتقر في شي من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه ولو
كان يريد بالفقر والاحتياج الى الكسب شيئاً وراء ذلك فلا بد من افادة تصور ذلك الامر ثم اقامة
الحجة على التصديق به

اعلم ان الشي الذي انما يحسن به ان يكون منه شي
آخر عنه ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقاً وانما لم يكن ما هو الاولى والاحسن
به مضافاً فهو مسلوب كمال ما فقير فيه الى كسب

التفسير الغرض فيه ابطال قول من قال ان الله سبحانه وتعالى

١٥٨

انما خلق العالم لان الخلق والاختيار اولى من تركه واحتج على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل اليق به من ان لا يفعله فلو لم يفعله
لم يحصل له ما هو الاولى فهو على هذا التقدير قد استفاد بذلك الفعل تلك الاولوية وكان فقيراً في ذاته محتاجاً الى كسب
ولقائل ان يقول ان عنيت بكونه فقيراً محتاجاً الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل فقد حصلت الاولوية فلو لم يفعله لم يحصل
فحينئذ يصير المقدم والتالي شيئاً واحداً ويكون المعنى انه لو فعل لاجل ان يحصل له تلك الاولوية لكان فاعلاً لاجل ان يحصل
له تلك الاولوية وان عنيت شيئاً آخر فلا بد من بيانه لنتمكن ان نتكلم عليه بالرد والقبول

فاقبح ما يقال ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئاً لما تحتنا لان ذلك احسن بها وليكون فعلها الجميل وان ذلك من المحاسن
والامور اللائقة الاشياء الشريفة فان اول الحق يفعل شيئاً لاجل شي وان الفعل لميته

التفسير اقول هذا الفصل مشتمل على ذكر النتايج اللازمة من الحجة التي قررناها فيما تقدم وهو الرد على من
يقول ان الله سبحانه وتعالى انما يفعل الفعل المخصوص ليستحق المدح والثنا او يفعل لئلا يستحق الذم وان الافلاك انما تتحرك
لاجل العناية بالسافلات

الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً ولا يستغني عنه شي في شي
وله ذات كل شي لانه منه او مما هو منه وكل شي غيره فهو له مملوك وليس له الى شي فقر

التفسير الغرض منه ذكر ماهية الملك
ويعتبر فيها امران احدهما سلبي وهو ان يكون غنياً مطلقاً عن كل ما عداه وثانيهما اضافي وهو ان يفتقر اليه كل ما عداه
اما بغير واسطة او بواسطة

الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب
السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عيناً بل وغيره حتى الثنا
والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو
مستعيض غير جواد والجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشي يعود اليه واعلم ان الذي
يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص

التفسير اقول الغرض منه بيان ماهية الجود وحده انه افادة ما ينبغي لا لعوض وهذا فيه قيود ثلثة احدها
الافادة فان من لا يفيد شيئاً لا يكون جواداً وثانيها ان يكون المفاد مما ينبغي افادته فان من يهب السكين لمن لا ينبغي
له ليس بجواد واعلم ان لفظة ينبغي لفظة مجملة فانه يراد بها الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي والجهل مما لا
ينبغي لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي
والسفاح مما لا ينبغي اي النكاح مأذون فيه شرعاً والسفاح ممنوع عنه شرعاً وهذا التفسير ايضاً لا يليق بالحكماء
وليس لهذه اللفظة معنى محصل سوى هذين المعنيين فظهر الاجمال من هذه اللفظة وثالثها ان يكون
الافادة لا لعوض فان من يهب ليستعيض معامل سواء كان العوض عيناً او ثناء او مدحاً او تخلصاً عن الذم او ان
يكون فاعلاً للاليق والاحسن ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال والجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه

وطلب قصدي لشيء يعود اليه ثم اعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط فقال واعلم ان الذي يفعل
شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يسديه من فعله متخلص ومعناه ظاهر ولقائل ان يقول لم لم يكن
القصد الى ايصال الفائدة الى الغير معتبرا في تحقق الجود حتى ان يقال الحجارة اذا سقطت من السقف
ووقعت على راس عدو انسان ومات ذلك العدو ان تكون تلك الحجارة جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي
لا لعوض فالزموا كون الحجر جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق وان كان شنيعا في المشهور فيقول له
الذي عولت عليه ايضا ليس بحجة برهانية لكلاما اقناعيا خطابيا فان غاية كلامك ان كل من كان
غرضه من الافادة ان يكون فاعلا للاولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه عن الذم وهذا ضعيف لانه
تعالى ان عنيت بقولك انه مخلص نفسه من الذم ان غرضه من فعله ان لا يصير مستحقا للذم مع علمه بانه
لو لم يفعله لاستحق الذم فلم قلت ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه وان عنيت به معنى آخر
فبينه لنتكلم عليه فصح ان الحجة التي ذكروها لا يصير على السبك والنظر الحق لكنها حجة اقناعية
واذا كان كذلك كانت الحجة التي ذكرناها انما تصلح معارضة لها ك

والعالي لا يكون طالبا للسافل لامر لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض
لفعل يتميز عند المختار من نقيضه ويكون المختار اليه اولى واحب حتى انه لو صح ان يقال انه اولى في نفسه واحسن
ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذا الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي
لا غرض له في السافل ك

التفسير اقول الغرض من هذا الفصل الجواب عن سؤال يذكر
على الحجة المذكورة وهو ان الفقر والحاجة انما يلزم لو قصد الله سبحانه وتعالى الى الايجاد لغرض عائد اليه فاما
لو قصد الايجاد والتكوين لغرض عائد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة والجواب عنه ان الذي هو اولى للغير اذا لم يكن فعله
اولى لذلك الفاعل لم يصلح ان يكون غرضا للفاعل والفاعل الذي يفعل لاجل الغير غرضه فلا بد وان يكون له في تحصيل
غرض ذلك الغير غرض عائد اليه وحينئذ يعود الالزام المذكور **تنبيه** كل ما يحدث بارادة فهو
ممتنع لاجل الاعراض المذكورة الراجعة الى نفسه حتى يكون مستفضلا او مستحقا للحمد وما اشبه ذلك ففعله احال من الحركة
والارادة

التفسير اقول لما اقام الدلالة على ان كل من قصد الفعل فانه لا بد وان يكون له فيه غرض
سواء كان ذلك الفاعل متحركا او لم يكن فاستحال ان يكون له غرض استحال ان يكون له فعل بالارادة لانا سميناه النفس
التالي ينتج لا محالة نقيض المقدم ك **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير
واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في رجحان الغني الا ان يكون الفاعل لذلك الحسن بدوقه ومجده ونزاهته ونكون تركه
نقص منه وثلمه وكل هذا ضد الغني ك

التفسير تقرير هذا السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يفعل الله تعالى الخير لاجل ذلك
الشيء لا لغرض

١٥٩

عائد اليه ولا لغرض عائد الى غيره بل لان ذلك الشيء في نفسه على صفة يرجحها يجب على الحكيم ايجاده والجواب هب
ان ذلك الفعل في نفسه كذلك ولكنه محال لو اتى به الفاعل المختار لكان فاعلا للاليق الاحسن ولو لم يات به لم يكن كذلك فحينئذ
يكون الفاعل مستفيدا بفعله كمالا ودفع نقص وحينئذ يعود الالزام ثم بعد ان طلب مخلصا
الا ان نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في
تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة سنهتدي سبيل تفصيلها ك

التفسير قال رضي الله عنه وارضاه ولما بين انه لا يجوز ان يفعل الله
الخلق لشيء يعود اليه احتاج الى عناية الله تعالى بالمخلوقات فذكرها في تفسيرها ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل في كل نوع اي
اي شيء هو ثم ان علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك مع صدوره عنه هو العناية وهذا آخر الفصول المذكورة في
مسئلة ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فعلى ما اقول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقصد
والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالي باطلة فالمقدم باطل ايضا واعلم ان الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير الملك
والغني والجواد اما الغني فهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية الى غيره البتة واما الملك فهو الذي يستغني عن كل ما عداه ويفتقر
اليه كل ما عداه فيكون الغني جزءا من مفهوم الملك واما الجواد فهو الذي يفيد ما ينبغي لا لعوض سواء كان العوض عينا او ثناء او مدحا او استحقاقا
لحمد او تخلصا عن الذم واذا عرفت تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية ان كل من فعل فعلا بالقصد والارادة فلا بد وان يكون
ذلك الفعل اولى به في اعتقاده من تركه لانه ان كان الفعل والترك بالنسبة اليه في اعتقاده على السواء استحال منه ترجيح احد الطرفين على الآخر وكل
ما كان الفعل اولى به من الترك فانه يطلب بالفعل استفادة تلك الاولوية وتحصيلها فثبت ان كل فاعل بالقصد فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك
الفعل وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا لانه مفتقر في حصول ذلك الكمال الى غيره ولم يكن ملكا ايضا لان الملك مفسر بمجموع امرين احدهما الغني فقد
احد القيدين وهو الغني تستحيل ان يكون ملكا ولم يكن ايضا جوادا لان من شرط الجود عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تحصيل ذلك
الكمال فثبت انه لو كان فاعلا بالارادة لما كان غنيا ولا ملكا ولا جوادا لكن التوالي ظاهرة الفساد بالاتفاق فالمقدم مثله لا يقال لم لا يجوز ان يقال
الفاعل بالارادة انما فعل ذلك الشيء لانه في نفسه حسن وواجب لا انه يستفيد منه كمالا او نفعا ويقال انما فعله لنفع عائد الى الغير لانا نقول
الاتيان بذلك الحسن بنوعه ومجده وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما تبين ان كل فاعل بالارادة
فانه مستكمل بفعله ثبت انه لا يجوز ان يفعل العالي لاجل السافل شيئا والا لكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو
محال ولما تبين انه لا يجوز ان يكون الله تعالى فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى وجب تفسير العناية بما لا يبطل ذلك فنفسرها حينئذ
بعلم الله تعالى بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على ما تمام تقريره فهذا نظم هذه الكلمات واعلم ان الحجة بعد تقريرها وتهذيبها خطابية لانه
يقال ما المعني بانه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيت به انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا
الا الزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا لتحصيل هذه الاولوية لنفسه او دفع تلك المذمة بالفعل فان النزاع ما وقع الا فيه

وان عنيتم به معنى آخر فلابد من بيانه فظهر ان الحجة غير برهانية ولكنها خطابية من باب الظاهرات
الدالة على وجود العقول المفارقة والمراد بالعقل موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم
ولا يكون له تعلق بشيء من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع كمالاته الممكنة حاضرة بالفعل وفيه طرف

الطريقة الاولى

التمسك بكون حركات الافلاك شوقية بسببه وتمام تقرير هذه الطريقة مذكورة في فصول خمسة

قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادتها كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدا الارادة الكلية للحركة الاولى
يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر فضليها لم يصحبها فقر وكانت ارادتها مما يشبه الغايات المذكورة
وان تعلم ان المراد الكلي ليس مما يحد دونه حتى على انقطاع او على اتصال بل انما ان يكون مما يحصل بالطبيعة او معدوما والامور
الدائمة لا تحتاج ان تنال لم يزل شيء لها مفقود ثم حصل ولا يجوز ايضا ان تنال ما لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل ذلك كما لا يحتاج
حقيقته لتستحق بالطلب ولا بالحيلة وليس بيننا ان ما ذكرناه الى الاجسام السماوية وشبه نسبة نفوسنا الى ابداننا في ان
يحصل منها حيوان واحد كما علمت حالنا الا ان نفس الواحد منا مرتبط ببدنه من حيث تتممه لتطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا
لكان الحق ان يتنبه وان نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لنا نصيب من الاستكمال الذي وسمه

اقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة بارادة كلية وبارادة جزئية وعرفت ان صاحب الارادة الكلية
لابد وان يكون جوهرا غير جسم ولا حال في الجسم وان الجوهر الذي يكون كذلك اما ان يكون جميع الكمالات اللائقة به حاضرة بالفعل فيكون عقلا
محضا واما ان لا يكون فيه فتكون نفسا فنقول المبدا المحرك للفلك بالارادة الكلية لا يجوز ان يكون عقلا محضا لوجهين الاول ان
المراد بالارادة الكلية لابد وان يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة اما على العدم او على الوجود دائما لان كذلك استحال ان يتنال انه يحصل
بعضها دون البعض وبتقدير ان يكون الكل حاصلا استحال ان يكون مطلوب التحصيل لكن الارادة التي تقتضي الحركة الفلكية طالبة
لتحصيل ما ليس بحاصل واذن الارادة الكلية التي تقتضي هذه الحركة ليست ارادة عقلية صرفة الثاني هو ان نسبة العقل المجرد الى جرم
الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى ابداننا في انه يحصل منهما حيوان واحد وذلك العقل لما كان منقطع التعلق عن جسم الفلك كانا موجودين
متباينين لا تعلق لاحدهما بالآخر فلو لم تكن للحركة الفلكية مبدا ارادي سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحركا بالارادة وقد دللنا
على انه كذلك هذا خلف بخلاف نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت غير حالة في ابداننا لكنها مستكملة بها فلا جرم يحصل منهما حيوان
واحد ولما ثبت ان المبدا المحرك للسماء لا يجوز ان يكون ارادة عقلية صرفة ثبت انها ارادة نفسانية ثم تلك النفس يحتمل ان يكون صاحب
ارادة جزئية وان يكون صاحب ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع باثباتهما معا اي للفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس اخرى نسبتهما
الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا

ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء الداعي شهواني او غضبي
بل يجب ان يكون اسوة تحركها اسوة عقلنا العملي ولابد وان يكون لمعشوق محبا راما لينال ذاته محالة او لينال ما يشبهها
ولو كان للاول يوصف ان يطلب نيل المحال واذا كان لطلب نيل التشبه من حيث يستقر هو لم ينل شبه لا يستقر فلا ينال بكماله

١٦-

او على تعاقب نسبة المنقطع بالتمام وذلك اذا كان المثال العدد يستثنى بوعد بالتعاقب ويكون كل
عدد معرض لما بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب فلو للمتشوق نسبتها بالامور
التي بالفعل من حيث يراها غير القوة راسخا عند الجزء العالي من حيث هو شبه بالعالي لا من حيث هو فاضة على السافل
ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات قياضية وانما يجري ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل الممكن من التعاقب او لما تبين ان مبدا الحركة
الفلكية ارادة نفسانية لا عقلية شرع في هذا الفصل في بيان الغرض من تلك الحركة فقال لا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء الداعي شهواني
او غضبي واعلم ان الدليل على ذلك من وجهين الاول ان يكون المشتهى هو الذي يكون ملائما لصاحب المشتهى اي موجبا لكمال حاله
والمغضوب عنه هو الذي يكون منافرا لكمال صاحب الغضب وكل هذه الاشياء انما تعقل في حق من يصح على جسمه الزيادة والنقصان ولما
كان ذلك محالا على الفلك ولاسيما الفلك المحدد استحال ان يكون حركة الفلك للمشتهى والغضب الثاني هو ان المشتهى والمغضوب عنه
اما ان يكون ممكن الحصول او لا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله لوجوب زوال المعلول عند زوال علته وان كان الثاني استحال
استمرار ذلك الطلب لان طلب المحال ويتعذر حصول العلم بكونه محالا لا يبقى الطلب ويعود المحال المذكور وبطل الحصان اما اعتبار وجه الضعف
فيهما ظاهر واما قوله بل يجب ان يكون اشبه بحركة نفسانية عن عقلنا العملي فاعلم انه انما يلزم من فساد القسمين الاولين صحة هذا القسم لو ثبت الحصر لكن
لم يذكر في بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة واما قوله ولابد ان يكون لمعشوق ومختار فاعلم ان هذا ايضا اقتصار على الدعوى فلم قال بان تكون
الفلك من تلك الحركة لابد وان يكون تبعا لعشقه على شيء آخر ولم لا يجوز ان يقال الحركة في نفسها كمال من الكمالات مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه
لذاته ولا جرم كانت الحركة مطلوبة واما قوله اما لينال ذاته وحاله وينال ما يشبهها ولو كان للاول لو تعذر اذا نيل او طلب المحال ولذلك لو كان
لطلب نيل التشبه من حيث هو يستقر فاعلم ان لفظة النيل ههنا مجازية والذي يمكن تحصيله منها ان يقال مطلوب الفلك اما ان يكون هو
ان يجعل ذاته مثل ذات المعشوق او يحصل لنفسه صفة مثل صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المعشوق ان كان ممكنا لزم سكونه
عند حصول ذلك الغرض وان لم يكن ممكنا كان طالبا للمحال وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون طالبا للمحال بجهله بكون ذلك المطلوب
محالا ثم ان ذلك الجهل ممتنع الزوال ولا جرم يبقى على ذلك الطلب وتلك الحركة ابدا ولم لا يمكن ان يقال العلم باستحالته انقلاب خفيفة الشيء الخفيفة عسيرة
علم به او في غيبته فيستحيل حصول الجهل به واما الثاني فهو ان يكون مطلوب الفلك ان يحصل لنفسه صفة مثل صفات ذلك المعشوق فنقول تلك
الصفة اما ان يكون ممكنة الحصول تمامها او ممتنعة الحصول بتمامها او يكون ممكنة الحصول اجزائها على التعاقب وممتنعة الحصول بتمامها فان
كان الاول لزم الوقوف وان كان الثاني لم يستمر الطلب فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون المطلوب تحصيل المشابهة في صفة لا يخرج الى الفعل
بتمامها بل تتعاقب اجزاؤها على الدوام بان يكون كل عدد يمكن فرضه فانه يكون له خروج في وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقيا ابدا
بسبب تعاقب ما فيها من الاعداد والاجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون المعشوق شبيها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة واستحالة
عند الجزء الغائب من حيث هو شبيه بالعالي لا من حيث هو فاضة على السافل فمعناه ان الفلك الذي فرضناه معشوقا الى الاستكمال
يصير عند ذلك شبيها بالامور التي بالفعل وهي العقول المجردة في امرين احدهما في تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثاني في فيضان الخيرات

منها على ما تحتها لا بمعنى ان المقصود بالقصد الاول افاضة الخيرات على السافلات ثم بيّنا ان العالى لا يفعل لاجل السافل
بل التشبه بالعقل هو المقصود فى كونه مبدا لفيضان الخيرات عنها على ما تحتها من غير طلب ولا شوق واما قوله وتبدا ذلك فى احوال
الوضع التى هى نيصان فما ضيه الى الحس فمعناه ان ذلك الامر الذى به يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الا استخراج الاوضاع والاوضا ع
من القوة الى الفعل وعلم ان هذا ايضا دعوى مجردة فانهما ان اقاموا على حصر المقولات حجة قطعية وبتقدير ذلك ما اقاموا على حصر
واحد منها فى انواع معدودة حجة قطعية واذا كان كذلك فلا يلزم من دلالة القطعة على انه لا يصح ان يتشبه الفلك فيها بالعقل المجرد
الا بما ذكروه فهاهنا بعيد ذلك ترعا فنقول لم لا يجوز ان يكون مطلوب من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة الى الفعل بعد ان لم
لان من اجزاء بعد وفى العالم وتنوع عرضى استخراج الانوار من القوة الى الفعل عد [illegible] لو قال غرضى استخراج التعقلات من القوة
الى الفعل عد عاقلا حصيفا واعلم ان تقسيمهم فى هذه الطريقة منتشر جدا وابطالهم لما عدا القسم المطلوب ضعيف وبالجملة فكلامهم فى هذه الطريقة
فى غاية الركاكة

لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه فى جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان لكل واحد منها بالاجسام والمناهج كذلك لا فى قبل

التفسير قوله من الناس من سلم ان الافلاك انما تحرك شوقا الى التشبه بموجود كامل لكنه زعم ان المتشبه
به هو الله تعالى ومنهم من زعم ان كل فلك سافل فانه متشبه بالفلك الذى فوقه واما الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى وعلى
هذا التقدير لا حاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطل القول الاول بانه لو كان كذلك لكان التشبه فى الكل واحدا وكان يجب ان تكون
جميع الافلاك متساوية فى جهات الحركات وسرعتها وبطوها لكن من المعلوم انه ليس كذلك وابطل القول الثانى بان فلكا لو تشبه بفلك
آخر لتشابها فى الجهة والسرعة والبطو وليس الامر كذلك الا فى القليل وهى ممثلات الكواكب السيارة سوى ممثل القمر فان حركاتها متساوية
لحركة فلك البروج فى جهة الحركة وبطوها واقطابها ومناطقها ولقائل ان يقول الذى الزمتموه على القائلين بان المتشبه به واحد لازم
ايضا عليكم وبيانه وهو انا لا نعنى بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل وان ذلك لا يتاتى الا
بالعلاقات الجسمانية وهو محال بل نعنى بان الفلك لما علم ان العقل قد خرجت جميع كمالاته اللايقة به من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كمالاته
اللايقة به من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث انه ذلك النوع بل من حيث انه كامل مطلق
وجميع العقول مشتركة فى الكمال المطلق اعنى ان كل ما كان فيها بالقوة فهو خارج الى الفعل واذا كان به امتياز كل واحد من العقول عن الاخر
خارجا عنها وقع تشبه الافلاك بها كان المتشبه من العقول هو القدر المشترك المتشبه به فى الحقيقة شيا واحدا فظهر ان الالزام الذى
ذكرتموه وارد عليكم ثم الجواب ان يقال انه سيأتى اقامة الدلالة على ان هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر وان تلك تستحيل عليها الانفصال
بالغور والاتصال عنه والتغير والانحراف واذا كان كذلك فيتعلق الافلاك بالماهيات المتشبهة واذا كان كذلك كان الجسم المادة المختصة
للفلك المعين ما كان يتقبل الا الحركة الخاصة لا جرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات وان كان المتشبه به واحدا وبالجملة
فان اختلاف الاثار كما يمكن ان يجعل لاختلاف الفاعل فقد يكون لاختلاف القوابل ولذلك فانهم جعلوا العقل الفعال مبدا للفصول المتضادة التى هى علة بسبب
اختلاف احوال القوابل فى الاستعداد واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما ذكرتم وهذه الاعتراضات تقدح فيما ذكروه من ابطال القول الثانى

تبصرة ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سوالها
الى ان يحرك الى اى جهة اتفق نال الغرض بالحركة كان يكفى لها ان يطلب الحركة على هيئة ما على هيئة مختلفة وان لم يكن الحركة فى اصلها
كذلك خصص من الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وشرطها على هيئة ما على هيئة ويجب نقول انما كان ممكنا حرى سببا الحركة نفع
السافل جاز ان ينوحى الحركة تلك ايضا ولقايل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان سكر سواء لها الامر ان مثل جهتى تحرك بدون سماكان
ان يحرك النفع للسافل اختاره بل اذا كان الاصل هو انها لا تفعل لاجل السافل انما يطلب شيا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة
الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف كان من النفع فاذا المتشبه بها امور مختلفة بالعدد
واجاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجل انشاء به الحركات انما دورية اعلم ان القائلين بالمتشبه به الاول واحد لما قيل لهم لو كان
الامر كذلك لكان التشبه واحدا واجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان تكون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه
الواقع كانت انفع للسافلات واختيار اصل الحركة للتشبه بالبارى تعالى وكيفيتها فى الجهة والسرعة والبطو لاجل العناية بالسافلات ت
وهذا كما ان احدا اذا اراد الذهاب لمهم وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان احد الطريقين بحيث لو سلكه ينتفع به محتاج
ولو سلك الطريق الثانى لم ينتفع به ذلك المحتاج فان خيرته محمولة على سلوك الطريق الانفع ثم ان الشيخ قدح فى هذا الجواب من
وجهين الاول المعارضة وهى انه لما جاز ان تعال الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على السوا ثم اختار الحركة المخصوصة لانها
انفع للسافلات جاز ان يقال ايضا الحركة والسكون بالنسبة اليه على السوا الا انه اختار الحركة لانها انفع للسافلات ولما لم
يجز ذلك فكذا فيما ذكروه ولقايل ان يقول هذه المعارضة غير واردة والفرق ان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل وعند
السكون لا يستخرج شى منها الى الفعل واذا كان المقصود هو استخراج تلك الكمالات من القوة الى الفعل كان ذلك حاصلا بكل الحركات
فلا جرم كان الكل بالنسبة اليه على السوا وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض لنفع الغير وهذا غير حاصل عند السكون فلا جرم
لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السوا فظهر الفرق والثانى ان الدليل الذى دل على ان العالى لا يفعل لاجل السافل لا يختص
باصل الحركة عن صفتها بل هو عام فى الكل انا قلنا كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فعل العالى فعلا لاجل السا فل
لكان مستكملا به فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو باطل وهذه الحجة سواء صحت او فسدت لكنهما مطردان فى اصلها وفى صفتها
وهذا الجواب جيد لما فرغ من هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تفعل لاجل السافل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه
نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك واعلم ان الدليل لما دل على ان العالى لا يفعل لاجل السافل فالحركات انما لاجل شى اعلى منها يتبعها
نفع السافل وجب ان يكون الحال فى هيئة الحركة كذلك واما قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلا ف
من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد فاعلم ان معناه انه لما لم يجز ان يكون سبب اختلافها الامور التى يتبع اختلافها
وهى صلاح هذا العالم ونظامه وجب ان يكون سبب ذلك امور متقدمة عليها وما ذاك الا ان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد
واما قوله واجاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا لاجله انشاء الحركات فى انها دورية فاعلم ان معناه ظاهر وكذا الاخر

لان ذلك الواحد ان تشبه به كل واحد من الافلاك والتشبه بالشيء الواحد يقتضي عند الشيخ وحدة الحركات في جهاتها
لزم ان يكون الافلاك باسرها كذلك لكن هذا خلف وان لم يكن متشبها بعضها حيثية هو وايضا فالقول بان تشبهها في الحركة الدورية
انما كان لان هناك شيئا واحدا متشبها به ضعيف لان تقليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غير الحركة الدورية
فاما اذا كان السكون ممتنعا عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتنعة ايضا عليها كانت الحركة المستديرة واجبتها لذواتها واذا كان
كذلك فكيف يمكن تقليل ذلك بنفس المتشبه به ولو لحد لان ما بالذات لا يعلل بعلة خارجة عن الذات

ثم ان الحس ... يتفطن لاصابة كنه هذا التشبه بعد ان يعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن ادراكها ما دون هذا
تكيف هذا او تجوز اذا كان التخيل يرد نسبتها تنال منه على التجرد امرا لا يعرض منه في بدنه انفعال لمن يلك التشبه من طلب
الدوام كما يعرض لمن يلك من الفعالات تتبع انفعال النفس وانت اذا طلبت الحق المجاهد فيه فربما لاح لك سر واضح خفي واجهد
واعلم انه كيف يكون ذلك وانما يكون هيئة تشبه الحالات لا عقلية صرفة ولا خالية عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى
الجسمانية عند لمح المعقولات في نفس ضرب محاكاة لها من خال بحسب استعداد له ورثها اذ لا حركات من ثم
الى سمت ضرب اخر من الشان لما كان فيه فاسمع

لما تكلم في كيفية هذا التشبه زعم ان لا حركات لا يتوقف على كيفية هذا التشبه
على سبيل التفصيل لما لا يتضح في وجوده فان النفوس البشرية وهي في عالم الغربة اي وهي مشغولة بتدبير الابدان قاصرة عن الاطلاع
على ما هو اوضح من هذا التشبه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثالا وهو الانفعالات البدنية التابعة لتغير الاحوال النفسانية مثل ان
التلميذ اذا اراد ان يتشبه باستاذه في بعض كمالاته لينال من تلك الكمالات ما ناله على التجرد فانه يعرض حينئذ في بدنه انفعالات
مخصوصة وبالجملة فالانفعالات البدنية في اكثر الامور تابعة للانفعالات النفسانية فلا يبعد ان يكون تشوق الفلك الى
التشبه بالعقل يتبعه حركة جسمه واما قوله وانت اذا طلبت الحق المجاهد فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاعلم انه يحتمل ان يكون مراده
في طلب الحق المجاهد في طلبها بالقوة النظرية وهذا السر الواضح الخفي هو الذي اشار اليه في كلمة النمط الثالث كما اطلعناك عليه
هناك ويحتمل ان يكون مراده من المجاهدة تصفية النفس عن العلائق البدنية فانما سبب رسائل النفس الحقائق الغيبية وباقي الكلام ظاهر
وهذا اخر الكلام في ان حركات الافلاك شوقية

القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة حتى يكون
على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ونسمي الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كنا قد نقلنا لا ان
لغير المتناهي

اقول لا شيء من القوى يكون بالذات وكل نهاية ولا نهاية فانما يلحق الكم بالذات فلا شيء من القوى يلحقه
النهاية واللانهاية بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية او غير متناهية فذلك انما يحسب ذوات الحسب امور اخر منها متعلقاتها
فان القوة ان كانت قوية على افعال غير متناهية في القوة او العدد قيل لها انها قوة غير متناهية كالقوة القوية على تحريك السماء وان كانت قوية على
افعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية كالقوة القوية على تحريك الحجر فهذا هو اصطلاح الشيخ في قولنا للقوة انها متناهية او غير
وقريبا لا انها ايضا الغرض من التعيين لتناسب المحل او اكان او ما يجري مجراهما وهي اقسام ثلثة سوى ما ذكرنا انه هو المشهور

١٦٤

الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ غير محرك موصل لكونه في آن الوصول
موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يصح في آن تم انه يزول عنه لكونه موصلا في جميع زمان
مفارقته المتحرك للحد ويكون قبل ذلك غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا والآن التي يصير فيه غير موصل
دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة فكل حركة في مسافة منتهية الى
حد ينتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل والحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية

التفسير

الغرض من هذا الفصل بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وبيانه مبني على مقدمات احدها ان الزمان لا بداية لها ولا نهاية
وثانيها ان الزمان مقدار الحركة وقد مر الكلام في هاتين المقدمتين تقريرا وتزييفا في النمط الخامس وثالثها انه لابد من حركة لا بداية
لها ولا نهاية لان الزمان لما امتنع وجوده الا مع الحركة وثبت انه لا اول للزمان ولا اخر له فلا بد ايضا من وجود حركة لا اول لها ولا
اخر ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمة واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وعدم فالحركة
المستقيمة ليست الحركة الحافظة للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحركة الحافظة هي الحركة المستديرة ويجب علينا في هذا
المقام ذكر الدلالة على ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما ان يذهب على استقامته
الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود ابعاد غير متناهية وهو محال لما مر واما ان يرجع وحينئذ تكون تلك الحركة قد بلغت
حدا معينا ونقطة معينة وهي النقطة التي هي نهاية وبداية الرجوع فلهذا العلة نقول للحركات المستقيمة انما الحركات التي تفعل
حدودا ونقطا واذا عرفت ذلك فلا بد من سكون متوسط بين حركتي الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبنية على مقدمات
احداها ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة اي تطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة
وثانيها ان القوة التي تحركه الى ذلك الوصول لابد وان يكون موجودا حال ذلك الوصول لاستحالة حصول ذلك الوصول من غير علة
موجدة الوصول وثالثها وهو ان من المسائل ما يستحيل حصوله في آن مثل المفارقة والحركة فان ماهيتهما لا توجدان في الآن
ومنها ما يمكن حصوله في آن كمماسة نقطة لخط فانها لا توجد الا في الآن وهذه المماسة هي التي سميناها بالوصول ومتى
ثبت ان الوصول آني الوجود وثبت ان القوة المحركة لابد وان تكون موجودة حال الوصول ثبت ان القوة المحركة باقية في ذلك
الآن ورابعها وهو ان صيرورة القوة لا موصلة ايضا انما يحصل في آن ثم يبقى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته غير ذلك الحد
ومفارقته عنه فهي على ما بينه الشيخ مما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آنان في احدهما يكون القوة المحركة
للجسم الى الحد المعين موصلة له اليه بالفعل وفي الثاني يصير غير موصلة اذ من المستحيل ان يكون آن كونها موصلة غير آن
كونها غير موصلة فاذا لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالي الآنات وهو محال فاذا بينهما زمان وهو زمان السكون وهو المطلوب
فثبت ان كل حركة مستقيمة تنتهي سكونا واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة الدورية بناء على المقدمات التي
لخصناها واعلم ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي تحرك الجسم الى حد معين تصير موصلة اليه في آن وغير موصلة اليه في آن آخر

٣٩٥

ولا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفا حكى عن منكري السكون انهم اوردوا على هذه الحجة نقضين احدهما انا اذا ركبنا كرة على دولاب
دائر وفرضنا فوقها سطحا بسيطا بحيث تلقاها عند الصعود فان الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم لا تصير مماسة له فيلزم ان يحصل هناك
سكون متخلل بين الحركتين والثاني ان المسامتة اذا حصلت فيها نقطة بالفعل اما بان صار بعضها اسود وبعضها ابيض او بان احراق موصول
على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤال الالتزام وجوب السكون فيها لا يقال
ان يقول يحصل التماس كرة الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير والتدوير على اوج الحامل وتلك المماسة لا يحصل الا بنقطة واحدة ذرة ج
فبتلك النقطة صارت مماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فيلزم ان يتخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالتزام وارد في مماسة
كل كوكب بقطعة معينة في الفلك المحيط بفلكه حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على اوج الحامل او نقطة معينة من الفلك
المحاط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حامله فان قالوا هذه الالزامات انما تتوجه ان لو كان الفلك الخارج المركز
مماسا على المثل بنقطة واذنابه بنقطة اخرى ونحن لا نقول هذا بل نقول ان الحامل غائر في ثخن الممثل وكذا لا نقول ان الكواكب
مماس سطح فلك التدوير بنقطة بل هو غائر فيه فنقول اما اولا فهذا رجوع منكم عن مذهب مشهور لكم واما ثانيا فالالزام الاخير
الكلام في كسف بعض الكواكب بعضا فان الكاسف مع المكسوف مسامتات اربعا لنقط فاولها ابتدا الكسوف ثم تمام الكسوف
ثم ابتدا الانجلا ثم تمام الانجلا وهذه الاحوال الاربعة انما تحصل بمسامتات الاطراف فهي امور آنية فيتوجه الالزام المذكور
وايضا فوصول مركز الشمس الى مسامتة نقطة الاعتدال الربيعي يكون في الآن ثم زوال تلك المسامتة في آن آخر وهو ح
الاشكال المذكور لا يقال نقطة الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لا بالفعل لانا نقول هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة
الكرة على الخصوص منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دائرتين موجودتين بالفعل وكانت
نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل لاجل المسامتة وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فمركز الكواكب حال وصولها الى خط نصف
النهار ودائرة الافق يحصل المماسة في آن واللامماسة في آن آخر فيلزم الاشكال لا يقال هذه الدوائر موجودة بالقوة
لانا نقول انه متى حصل قائم على وجه الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل ثم ان نزلنا عن هذه النقوض ولكنا نقول
ان ما هذه الدلالة على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول باطل والا
لصار الآن زمانا وهو محال والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات واذا كان كذلك صح تتالي الآنات
وبطل الدليل المبني على بطلانه واجاب الشيخ في الشفا بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون دفعة او على التدريج تقسيم غير حاصر
لان هاهنا قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال
انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس جميع الزمان الذي بعده بل ابتداء عدمه لا بد وان يكون آن
يلي آن وجوده ويلزم تتالي الآنات والجواب ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو غير ذلك الآن الذي هو
ولا استحالة في ان يكون الشيء موصوفا بصفة في زمان ويكون الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على اتصاف بتلك الصفة هذا منتهى

تقرير كلام الشيخ والاشكال عليه باق من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان او ..... تعا
على التدريج اقتضى ضرورة زمان وقبوله جزآن فاما ان يكون قد حصل في الجزء الاول من ذلك الزمان شيء او ما حصل فان كان ما حصل شيء البتة في
الجزء الاول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعا في كله هذا خلف وان حصل شيء في الجزء
الاول فاما ان يكون الذي حصل في الجزء الاول من الزمان الذي حصل في الجزء الثاني منه او غيره والاول باطل لان الذي حصل في الجزء الاول
من الزمان موجود في ذلك الجزء من الزمان والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الاول
من الزمان وفي الجزء الثاني شيئا واحدا لزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال واما الثاني فانه يقتضي ان يكون الحاصل
في كل جزء من اجزاء الزمان مباينا عن الحاصل في الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولا للشيء الواحد على التدريج بل حصولات امور كثيرة متعاقبة في اجزاء
ذلك الزمان وعلى تمام ذلك الحصول والزوال على التدريج غير معقول واذا ثبت ذلك فنقول الآن كان موجودا ثم صار عدما فذلك العدم م
لا بد وان يحصل دفعة واحدة ثم نسلم بعد ذلك ان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم انه
نسلم بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر تتالي الآنات الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي
بعده عن ان يكون لذلك الزمان طرف فهو فيه معدوم فلم لا يجوز هاهنا ايضا ان يقال ان اللامماسة حاصلة في كل الزمان الحاصل صل
بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف وبداية الا الآن الذي حصلت المماسة فيه وحينئذ يكفي هنا آن واحد
ويفسد الحجة بالكلية والعجب ان الشيخ مذ اعترف في الشفا بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال لانه لما نقل عن السفسطيين انهم
استدلوا على وجوب هذا السكون بان قالوا المماسة والمباينة يتعاقبان في آنين وبينهما زمان فرد ذلك بان المباينة يستحيل وقوعها
في الآن وقال بعد ذلك ولكن ان لم نقل لفظ المباينة واوردنا له اللامماسة فانه يجوز ان يكون مماسا في طرف الزمان الذي
حصل اللامماسة في كله ثم قال ... وقد بلغنا ما ان يحلو حصول ذلك المكان فليستعرجه وانا اقول وغالب ظني ان المكان
الذي امر الشيخ باستعانته بما ذكره في فصل الآن من ان الآن يعدم في جميع الزمان الذي بعده فلهذا هاهنا فظهر ان هذه الحجة ساقطة
على كل الاحوال واعلم ان الشيخ قرر هذه الحجة في الشفا والنجاة على وجه آخر فقال المتحرك لا يتحرك الا بواسطة ميل والميل الذي يوصل المتحرك
الى حد معين موجود حال المسامتة لا بد وان يكون موجودا آن وصوله اليه والميل الذي يجعله يرجع عن ذلك الحد غير الميل الاول لان الميل
الذي يحرك الشيء الى حد معين غير الذي يحركه عنه ولا بد وان يحصلا في آنين والا لكان الجسم متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال
وبين ذينك الآنين زمان هو زمان السكون واعلم ان هذه الحجة لا يتوجه عليها النقوض المذكورة على الحجة الاولى لان مركز الكواكب
اذا صار مسامتا للنقطة ثم لا مسامتا لتلك النقطة فلم يحصل هناك ميلان مختلفان ولا حاجة الى فرض آنين ولكن يتوجه عليها اشكالان الاول
انا لا نسلم ان الجسم لا يتحرك الا بواسطة الميل فانهم ما اقاموا على هذا المطلوب دلالة بل انهم اقاموا الدلالة على ان الجسم الذي يكون فيه ميل
الى جهة لا يقبل التحريك القسري وذلك لا يقتضي وجوده مثل على نوع الحركة لا وجود ميل يكون مبدا الحركة فاين احدهما من الآخر ثم ان سلمنا
ذلك لكن لا نسلم انه يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة وتقريره ما مر في النمط الثاني والذي نريده هنا انه لم لم يصح ان يكون الجسم

الواحد متحركا الى حيثين مختلفين دفعة واحدة لحدهما بالذات والآخر بالعرض واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يتحرك الجسم
الواحد مثلا الى حيثين مختلفين احدهما كونه مثلا طبيعيا والآخر قسريا بل هذا اولى لانه يتحرك دفعة واحدة الى حيثين
فقد حصل في الحيثين بالحالة واما الميل الى الحيثين فليس فيه الا التوجه الى الحيثين واذا كان لا يمتنع عندكم كونه متحركا الى حيثين
فلان لا يمتنع كونه متوجها اليهما كان اولى ثم ان سلمنا انه يستحيل اجتماع ميلين في آن واحد ولكن لم لا يجوز ان يقال الميل الباقي يحدث
في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الاول والذي يقرره انه عندكم عدم الآن
يحصل بعد ما لم يكن ولا يخلو اما ان يستدعي ذلك آنا يحصل فيه ذلك العدم ثم يستمر بعده او لا يستدعي فان استدعى ذلك
لزم تتالي الآنات وبطل اصل الدلالة وان لم يستدع فيقول الذا جاز ان يحصل ذلك العدم في جميع الزمان الذي بعد ذلك الآن من غير
ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلم لا يجوز ايضا ان يحصل الميل في جميع الزمان الذي بعد آن الميل الاول
من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول وجود الميل الباقي ومتى جاز ذلك لم يلزم المغرافي بوجود آنين واسقطت
الدلالة بالكلية فهذا ما في هذه الادلة وعليها ولنرجع الى التفسير اما قوله الحركات التي يفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول
والبلوغ عن متحرك الى موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فلعلم انا بينا العلة في انما ذا قال الحركات المستقيمة انها تفعل حدودا
ونقطا وايضا فالحركات المستقيمة هي التي يحصل منها البلوغ والوصول الى حد معين من حدود المسافة واما قوله فان الاتصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما يقع في آن فاعلم ان المراد منه ان المفارقة والحركة وغيرهما لا يحصل البتة في آن واما الاتصال الى
الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل في آن ودليلهما قدمناه واما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا
في جميع زمان مفارقته المتحرك للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا فلو متحركا فاعلم ان
المراد منه انه كما يجب ان يكون تلك القوة موصلة المتحرك الى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الا دفعة في آن
فكذلك صيرورتها غير موصلة لا يحصل الا في آن وان كان قد يستمر هذه الحالة في جميع الزمان الذي بعد ذلك الآن بخلاف
الحركة والمفارقة فانهما يستحيل حصولهما في الآن واما قوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي
فيه موصلا دفعة فاعلم ان المراد منه لما كان صيرورة القوة موصلة لا يحصل الا في آن وصيرورتها ايضا غير موصلة
كذلك فالواحد لا بين لا بد وان يكون مغايرا للباقي والا لزم ان يكون القوة الواحدة في الآن الواحد موصلة الحد وغير موصلة
اليه هذا خلف واما قوله وبينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون بالحالة فاعلم ان تمام الكلام ان يقال وان لم يكن بين
الآنين لزم تتالي الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون لكن السبح اهمل القسم الاول لظهوره وفساده عند الحكماء واما قوله
وكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون ويكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة تنتهي الى حد فهي منتهية
الى سكون والسكون عدم وكل حركة تنتهي الى حد معين فهي غير الحركة الحافظة للزمان الذي يستحيل انتهاؤه وانقطاعه واما قوله فالحركة التي يجب
هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية فاعلم ان معناه انا لما بينا ان الزمان عارض للحركة وبينا انه يستحيل ان يكون عارضا للحركة المستقيمة

١٦٤

ثبت انه لا بد وان يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب **فايدة** انما يجب ان يقال ما صار غير موصل او يجب
ان يقال ما كان موصلا صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة وانما هو
اول الحركة ومفارقة وان زوال كونه موصلا واقع دفعة
هذه الحجة هي التي خصها الشيخ على ان كل حركة تنتهي الى سكون
كان العمدة ما ذكره ها الكل كما سمعتم كانوا يقولون ههنا انا نحن لا نعلم الآن الذي يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وانما الآن الذي يتحرك فيه
عن ذلك الحد ويفارقه ولا بد وان يكون بين الآنين زمان وهذا التقرير باطل لان الحركة والمفارقة لا يحصل البتة في آن لان كل حركة منقسمة على ما مر
بيانه في النمط الاول فيكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثاني فيكون واقعة في الزمان لا في الآن الذي لا ينقسم واذا كان كذلك استحال وقوع
الحركة والمفارقة في الآن واما الشيخ فانه ترك هذه العبارات الفاسدة وقال ههنا آنان احدهما يكون الجسم فيه واصلا والثاني الذي يصير فيه
غير واصل واقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وبهذا القدر من الاصطلاح زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل في الآن
وان كان يكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده ولنرجع الى التفسير واما قوله انما يجب ان يقال انما صار غير موصل او لا يجب ان يقال لما يقول صار
مفارقا او المراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة وانما
ما هو اول حركة ومفارقة فاعلم ان الفرق بين الحركة والمفارقة هو ان المفارقة عبارة عن الحركة عن الشيء والحركة مع هذه النسبة هي المفارقة
واذا عرف ذلك فنقول ان الحركة لا توجد البتة الا في الآن لما مر واما قوله وان زوال عنه كونه موصلا واقع دفعة فاعلم ان معناه
ان زوال كونه موصلا امر يحصل دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هي هذه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

تذنيب الحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث غير متناهية
هي الدورية

التفسير لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجردة بان
حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وثبت بما ذكرنا انه ليس ذلك الا الحركات المستديرة ثبت ان الحركة التي يحتاج في الاستدلال بها على
وجود هذه العقول ليس الا الحركات المستديرة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما
غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بعض جسما ما من مبدأ مفروض حركات لا متناهية في القوة فرضنا ان يحرك
اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه الى من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي تقع في احدهما الآخر ويجعل الآخر متناهيا

المفسر حركات القوى الجسمانية على قسمين احدهما التحريكات القسرية وهي كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة المحركة جسما
آخر وثانيهما التحريكات الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة الحالة في جسم محلها ويحركه بين ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية
في القسمين والغرض من هذا الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية لا الى نهاية لان السح قال لا يجوز ان يكون
جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما آخر ومن المعلوم ان الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه جسما آخر كان ذلك تحريكا قسريا واعلم انا نقبل الخوض في تحرير
الدلالة نقدم مقدمة وهي ان جسما اذا حرك بالقسر جسما آخر فان تحريكه له اقل من تحريكه جزء بيانه ان الجسم اذا كان يحركه بالقسر كانت
طبيعته منافرة لتلك الحركة ولا شك ان طبيعة الجزء طبيعة الكل واذا كان كذلك كانت طبيعة الكل اقوى على دفع التحريكات القسرية

ايضا هذا مجال

من طبيعة الجزء وحتى كان العائق أقوى كان الفعل أضعف مثل أن الجسم إذا حرك جسماً آخر بالقسر وأن حركته لكل ذلك الجسم أقل من حركته لبعضه وإذا ظهرت هذه المقدمة فلنرجع إلى تحرير الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول إذا حرك جسم جسماً آخر بالقسر والجسمان لا بد وأن يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهي الأجسام فإذا حرك المحرك بقوته ذلك الجسم من مبدأ مفروض حركات غير متناهية ثم فرضنا أيضاً أن ذلك المحرك يحرك جزءاً أصغر من ذلك الجسم الأول من ذلك المبدأ بعينه فيجب أن يكون تحريكه أكثر لما مر بيانه في المقدمة المذكورة ولا بد وأن يظهر التفاوت وإلا لكان الأكثر مساوياً للأقل هذا خلف ولا بد وأن يظهر ذلك التفاوت لا في المبدأ لأنا فرضنا استواءهما فيه فإذن لا بد وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر والتفاوت لا يظهر إلا إذا انقطع الناقص وبقي الزائد بعده وذلك يقتضي كون الناقص متناهياً وقد فرضناه غير متناه هذا خلف فثبت أن القوى الجسمانية لا تقوى على حركات قسرية غير متناهية ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون تحريك القاسر لكل المقسور أقل من تحريكه لبعضه وإن لم يلزم منه التناهي وذلك بأن يكون تحريكه لكل الجسم أبطأ من تحريكه لبعضه مع أنه في البطء على نطوه مدة غير متناهية والسرعة على نطو مدة غير متناهية والحاصل أنه لا بد من الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر في الكل وفعله في الجزء وأما أن يكون ذلك التفاوت في التناهي بعد وجوب لا احتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطء فهذا الاحتمال لا بد من إبطاله والذي يقرره أن القوة هاهنا قوة قسرية لا تقوى على تحريك تلك الثوابت في مدة مخصوصة إلا هذه الحركة البطيئة وقدرنا أن مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم أقل من تلك الثوابت ولنكن ذلك القسم بحركة أسرع من الحركة الأولى ولا يستبعد في العقل أن يقال إن كل تلك القوة محركاً لذلك الجسم الكبير بالحركة البطيئة ومثل تلك القوة محرك الجسم الصغير بتلك الحركة السريعة ثم إن كل واحدة منهما تبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية فما لم يبطل هذا الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال واعلم أن على هذه الحجة سؤالين آخرين أوردهما العالمين بأن الحوادث الماضية لا أول لها والحوادث الماضية زادت كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهياً أجاب الشيخ عن ذلك بأن مجموع الحوادث ما كان موجوداً في وقت من الأوقات بل الموجود منه أبداً الحادث الواحد وأما ليس لمجموع وجود أصلاً لم يلزم من تطرق الزيادة إليها تناهيهما وإذا كان كذلك فللقائل أن يورد هذا الكلام علينا هاهنا ونقول إن الحركات التي تقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لأن مجموعها لا يوجد في شيء من الأوقات وما لا يكون موجوداً لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان وقد أورد عليه هذا السؤال بعض الأئمة فأجاب عنه أن الحكم عليه هاهنا كون القوة قوية على تلك الأفعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل أقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع القوة على الأمرين بخلاف الحوادث الماضية فإن مجموعها غير موجود في شيء من الأوقات فلا جرم استحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وللسائل أن يعود ويقول إنهم إنما استدلوا على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الأفعال وحينئذ يعود الإشكال الثاني وهو أن حركات القمر أسرع من حركات زحل ولكن يتبعه مانع وزعم أن ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فلا بد وحينئذ حركة فلك الثوابت مع حركة الفلك الأعظم فإنه لا شك أنها أبطأ من حركة الفلك الأعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين في السرعة والبطء انتهاء الناقص إلى الانقطاع ولنرجع إلى التفسير

التفاوت في ...

المتن أما قوله لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسماً عن قسر فالمراد منه أن جسماً لا يحرك بالقسر جسماً آخر إلى غير النهاية وأما

١٦٥

قوله لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً فالمراد منه أن ذلك الجسم يجب أن يكون متناهياً لما ثبت من وجوب تناهي الأجسام وأما قوله وإذا حرك بقوته جسماً من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن يكون تحريكه له أكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه أن القوة إذا حركت جسماً بالقسر وحركت أيضاً أصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ أيضاً كان تحريكها للجسم الأكبر أقل من تحريكها للأصغر وأما قوله فيقع الزيادة التي في القوة في الجانب الآخر فيصير الجانبان الآخران أيضاً متناهيين هذا محال فالمراد منه أنه لا بد من ظهور التفاوت ولا يظهر من جانب المبدأ لأنا فرضنا استواءهما فيه فلا بد وأن يظهر من الجانب الآخر وحينئذ حركة الجسم الكبير متناهية مع أنا فرضناها غير متناهية هذا محال

مقدمة أخرى القوة الطبيعية لجسم ما إذا حركت جسمها لم يكن جسمها أصغر وقد لا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القوة بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة **بينة** القوة في الجسم الأكبر إذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالإطلاق فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر إذ فيها القوة شبيهة تلك وزيادة

التفسير قال رضي الله عنه وأرضاه أقول لما بين أن الجسم لا يحرك جسماً آخر على سبيل القسر إلى غير النهاية انتقل إلى القسم الثاني وهو أن القوة الطبيعية الحالة في الجسم لا يجوز أن تحرك ذلك المحل إلى غير النهاية وقدم قبل الخوض في الدلالة ثلاث مقدمات لا بد منها أولها إذا كان شيء ما يحرك جسماً أو إذا تحرك في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر ولا يكون أحدهما أطوع والآخر أعصى وإلا لكان الأصغر أو الأكبر معاوقاً وقد فرضناهما خاليين عن المعاوق هذا خلف ولأن الجسمية طبيعة واحدة فهي متساوية في الماهية وفي جميع اللوازم فوجب استواؤهما في كل الأحكام لأن المتساويات في جميع الماهية يجب استواؤها في كل الأحكام وثانيها أن القوة الطبيعية الحالة في الجسم إذا حركت محلها كان تحريكها الكل محلها كتحريكها البعض محلها لأنه لا تفاوت في الموضع أصلاً على التحريك بخلاف التحريك القسري فإن هناك يوجد المعاوق في المتحرك ويكون المعاوق في بعضه أقل مما في كله فلا جرم كان تحريك الجزء أسهل من تحريك الكل ولا تفاوت هاهنا بسبب الفاعل لأن القوة السارية في بعض الجسم بعض القوة السارية في كله ولا شك أن كل القوة أقوى من بعضها فالحاصل أن الحركات الطبيعية التفاوت إنما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفي القسريات بخلاف حال القابل وثالثها أن الجسم الأكبر إذا كان مساوياً في الطبيعة للأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر لكانا متساويين في الماهية كان القوة التي تكون في الجسم الأكبر أكبر مما في الأصغر إذ في الأكبر مثل ما في الأصغر فهذا هو الكلام في شرح هذه المقدمات

ولكل أن يقول لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام هو محرك ذلك الجسم طبيعة بلا نهاية وذلك لأن قوة ذلك أكثر وأقوى من قوة بعضه لو أفرد وليس زيادة جسمه في القدر يوثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحرك والمحرك واحدة بل المتحرك في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية بعرض ما ذكرنا وأن تحريك الأصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهياً

التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلاث شرع بعده

الدليل على ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها الى غير النهاية فقال ان قوة كل الجسم اقوى لا محالة من قوة بعضه واذا
اخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدا واحد كان تحريك بعض القوة له اقل من تحريك كل القوة له فيكون تحريكات بعض القوة
متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة لتحريكات بعض القوة والذي له الى المتناهي نسبة مخصوصة كان متناهيا فاذن تحريكات كل
القوة متناهية ايضا وهو محال فهذا تمام هذه الحجة والكلام فيها كالكلام على ما قبلها **اشارة** فالقوة المحركة
للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية **المفسر** لما ثبت ان الحركات الفلكية غير متناهية وثبت ان علتها لا يجوز
ان يكون جسما او حالا في الجسم ثبت انه عقل ولقائل ان يقول لو لزم من كون المحرك غير جسم ولا حال فيه ان يكون عقلا لكانت النفوس الناطقة
عقولا محضة لانها ليست اجساما ولا حالة فيها بل الشرط في كون الشيء عقلا مع هذين القيدين ان لا يكون له تعلق بالاجسام بالتدبير
والتصرف وهذا القيد تمام يستبعد بالدلالة **وهم وتنبيه** ولعلك تقول جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت
من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل شيئا جسمانيا فتحوا انك لم تفهم ان هذا الذي ينسب الى المحرك الاول ويجوز ان يكون الملاصق
للتحريك جسمانيا **المفسر** تقرير السؤال ان يقال انه قد تبين في اخر النمط الثالث ان المباشر للتحريكات الجزئية
يستحيل ان يكون جوهرا مجردا والان اسندتموه اليه وهذا تناقض واجاب ان هذه الجواهر المجردة التي اسندناها اليها الان هي محركات اولى
بعيدة واما الملاصق للتحريك والمبدا القريب لها فقوى جسمانية ولقائل ان يقول هذا الذي تقولونه من ان العقل سبب بعيد والنفس مبدا
قريب كلام غير محصل بانه ان المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية اما القوى الجسمانية او الغير الجسمانية وعلى التقديرين يكون المؤثر
سببا واحدا ويتوجه الاشكال اللهم الا ان يريدوا ان تكون النفس علة قريبة اي هي المؤثرة في الحركات والموجدة لها ويكون العقل علة
بعيدة اي ما هو المؤثر في وجود النفس والموجد لها وهذا معقول مفهوم الا ان العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لعلتها والنفس الجسمانية
هي العلة للحركات الجسمانية الغير المتناهية فقط وحينئذ يتوجه الاشكال **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اذا جاز ذلك
فلم لا يكون مباشر التحريك برادة التحريك ويكون لغرض هذه الحركة فاسمع اعلم انه يجوز ان يكون تحريك غير متناهي التحريك بحسب ما يحتمل
ثم تصدر عن ذلك تحريكات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدا الاول
وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهي فان تاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تاثيره على سبيل البداية
المفسر هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقرير وهي انه اذا كان الملاصق للتحريك هو القوة الجسمانية وحينئذ
تكون هذه الحركات متناهية لما بينتم ان افعال القوى الجسمانية متناهية ثم اجاب ان النفس الجسمانية غير مستقلة بافضاء التحريكات
الغير المتناهية بل هي تنفعل عن العقل المفارق انفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على افعال غير متناهية
واعلم ان ههنا امورا ثلاثة احدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التاثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة
وثالثها التاثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال فاما القسمان الاولان فغير ممتنعين ولقائل ان يعترض على الاول من
وجوه فالاول ان المعنى بانفعالات النفس من العقل ان كان هو كون القوة الجسمانية في ذاتها معلولة للعقل فهذا مسلم لكن

الممتنع في الجسمانية احد هذه الثلثة فقط

العذر لو كفى في كون القوة الجسمانية مبدا للافعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر في جميع القوى
والكائنات في هذا العالم هو العقل الفعال الدائم عندهم بمجيء حدوث امور في النفس الجسمانية او زوال امور عنها بسبب العقل
فتكون الامور الحادثة والزائلة امورا حرية معبرة وقد اسندتموها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للمتغير
واذا جاز ذلك فليجز ان يكون المبدا القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق وايضا فان جاز ذلك فلم لا يكون مثله في سائر
القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك
القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقل المفارق ما لاجلها تقوى على افعال غير متناهية وان اردتم بهذه الانفعالات
امورا وراء كون العقل علة لذات النفس ولصفاتها فاذكروها لكن المعنى ليمكنا ان نتكلم فيها بالنفي والاثبات وهذا اخر الكلام
في اثبات العقول بهذا الطريق فالمبدا المفارق العقلي لا زال الفيض منه متحركات نفسانية للنفس السماوية
على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية التي المذكور من الانبعاثات ولا زال يبقى المفارق فيصح ما يتبع ذلك
الدائم مستمرا على ان المحرك الاول فهو المفارق لا يمكن غير هذا **استشهاد** صاحب المشائين قد شهد ان محرك الكل يحرك
حركة غير متناهية وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فتغافل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعدد الافلاك
متحركة بالعرض لانها في اجسام والمحركات جعلوها نفوسا اتصورية عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن جسم والقوى جسم
من غير ممكن لما يتحرك بذاته او يحرك بالعرض اي بسبب محرك بذاته وانما نحن قد استجزنا ان نقول ان النفس الناطقة التي لنا
متحركة بالعرض لانها المجاز في ذلك ان الحركة بالعرض هو ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم
زوال ذلك بسبب زوال الذي هو فيه الذي هو منطبع فيه **المفسر** الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول محركات الفلك
بعدد البنادى هي محركات بالعرض والوجه في ابطاله ان يقال هذه المحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما لا يكون كذلك
استحالت الحركة عليه بيان الاول من وجهين الاول ان صاحب المشائين وهو ارسطاطاليس اعترف بان محرك الكل يحركها
حركة غير متناهية لان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية فتكون تلك المحركات قوية على افعال لا نهاية لها وثبت ايضا ان القوة
القوية على افعال غير متناهية لا تكون جسمانية فيلزم من هاتين المقدمتين ان تلك المحركات ليست اجساما ولا جسمانية الثاني ان الجمهور
اتفقوا على ان لتلك المحركات تصورات عقلية وقد ثبت في النمط الثالث ان التصورات العقلية لا تحصل في الاجسام ولا في شيء من
القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان المحركات ليست اجساما ولا جسمانية واما الكبرى وهي ان كل ما كان كذلك استحالت الحركة
عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لا يعقل الا في الاجسام او في الامور الحالة في الاجسام واما الذي
لا نسبة له الى شيء من الاجسام لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول وظهر من هذا التحقيق انه لا يجوز
ان يقال ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض عند حركة بدننا فان الحركة بالعرض ان يتبدل وضع الشيء او موضعه بسبب تبدل
وضع محله او موضعه واذا لم تكن النفس الناطقة حالة في الجسم ايضا استحال ذلك فيها **اشارة**

الاول ليس فيه حيثيتان لوجد اثنينية فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا الواحد البسيط اللهم الا ان يتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى
وصورة فيمتنع ان يكون عنه اثنان معا لانك قد علمت انه ليس واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة
بالاطلاق فيحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولم يكن ان معا عنه الا ان ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول غير جسم وانه قد
صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع في سلسلتها او في حيزها العقلي
التفسير
الغرض من هذا الفصل بيان ان المعلول الاول عقل مجرد بيانه وهو انه قد ثبت في النمط الخامس ان البارى تعالى واحد
في ذاته وماهيته منزهة عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشيء الذي يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشيء واحد اللهم الا ان يكون
هو علة لشيء ويكون ذلك الشيء علة لشيء آخر واذا ثبت ذلك فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة او يكون الصورة علة للهيولى وثبت ايضا انه لا يجوز
ان يكون واحد منهما واسطة مطلقة في وجود الآخر بل هما محتاجان الى علتين او الى علة واحدة ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال
صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الله تعالى علة لهما استحال ان
يكون علة للجسم لان علة الشيء المركب ابتداء ان يكون علة اولا لاجزائه فاذا استحال كون الله تعالى علة للهيولى والصورة استحال
ايضا كونه علة للجسم فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك
وانه قد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي فاعلم ان الغرض منه
[illegible] الدليل على اثبات العقول ولما ثبت بهذا الدليل ايضا وجود عقل لزم ايضا ان يكون هذا العقل في سلسلتها اي ويكون هو
ايضا من جملة العقول المحركة للافلاك على سبيل التشويق وان لم يكن كذلك فلا شك انه يكون في حيزها العقلي اي يكون مشابها لها
ومساويا لها في كونها موجودات ليست باجسام ولا جسمانية وبهكذا تعلم ان الاجسام الكرية العالية اولاها
ولكنها اكثر العدد ونزيدك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير
محيط بالارض مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدا حركة مستديرة على نفسه لا يتم الفلك في ذلك الا بالكوكب وان [illegible]
حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا ان تخرق اجرام الافلاك وتزيدك في ذلك بصيرة اذا تاملت حال القمر وحركة المضاعفة عفه
واوجه وحال عطارد في اوجيه وانه لو كان هناك انخراق لوجب جريان الكواكب وجريان فلك تدوير من العرض ذلك كله [illegible] وتعلم
انها كلها في سبب الحركة الشوقية المتشبهة على نحو واحد وتعلم ان النفس يجوز ان يقال لها بالاشتراك فان فيها معنى يه الخاص هو
ما فوقه وتعلم انها لما اختلفت اوضاعها وحركاتها وصورها بالطبع الاول ليست طبيعة واحدة بل هي من طبائع شتى وان جميعها
كان لحسابها القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة وبقي ان ننظر هل يجوز ان يكون بعضها سابقا لبعض في الوجود مع ان
اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هاهنا نوع من البيان لذلك
التفسير
الغرض من هذا الفصل بيان ان لكل جسم كرى سماوى مستدير على نفسه
فله شيء خاص هو مبدا حركته المستديرة ثم ان الاجسام قسمان احدهما ما يكون محيطا بالارض والآخر ما لا يكون محيطا بها اما المحيط

١٦٧

فقسمان احدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهو الافلاك الممثلة والآخر ما لا يكون كذلك وهو الافلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم
واما الذي لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما الكواكب وثانيهما التداوير المذكورة في ثخن الفلك المحيط وتكون الكواكب مركوزة فيها وهي
المسماة افلاك التداوير ولما كان القول باثبات المبادى المحركة لها المستديرة فرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان
من الناس من خالف فيه وزعم ان الافلاك واقفة والكواكب تسبح فيها وتتحرك لاجرم احتاج الى ابطال [illegible]
[illegible] في بيان ذلك وجهين احدهما عام في جميع الكواكب وهو ان الفلك لو كان واقفا وتحرك الكواكب فيه يلزم انخراق الفلك وذلك محال
ولقائل ان يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال ان يكون في ثخن الفلك حلقة وتحركها وانما يلزم انتقال الكواكب ثم ان الكوكب يعتمد على تلك الحلقة
ويحركها ويتحرك هو ايضا بتحريكها على الاستدارة ويكون الفلك واقفا ثم ان تلك الحلقة لا تظهر في الفلك لكونها شفافة عديمة
اللون ولئن سلمنا الشرطية لكن لا نسلم امتناع التالي فانا قد بينا في النمط الثاني انه ليس لكم دليل على امتناع [illegible] ع
الخرق على الافلاك الكوكبية وثانيهما خاص بالقمر وعطارد وذلك لان الارصاد دلت على ان الفلك الحامل للقمر يتحرك كل
يوم اربعة وعشرين درجة ونحو وعشرين دقيقة الى التوالى وان فلكه المائل يتحرك كل يوم احدى عشرة درجة وتسع دقائق الى خلاف
التوالى وفلك الجوزهر يتحرك ثلث دقائق الى خلاف التوالى والجرم وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة فلكه الخارج المركز بعد
حذف حركة فلكه المائل في فلكه الممثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة فلكه لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين
مختلفتين ولما رايناه متحركا الى التوالى واخرى الى خلاف التوالى علمنا ان تلك الحركة ليست ذاتية له بل بسبب حركة فلكه واذا ثبت القول في ذلك
عطارد على ما هو مشروح في الهيئة وهذا هو المراد من قوله ويزيدك بصيرة اذا تاملت حال القمر في حركة المضاعفة واوجه حال
عطارد في اوجيه يعني الحركة المضاعفة للقمر هي حركة الشمس احدهما على التوالى والاخرى الى خلاف التوالى وانما سميت هذه
الحركة مضاعفة لعلة مشهورة في الهيئة واما قوله فانه لو كان هناك انخراق الكواكب او جريان فلك تدوير لم يعرض ذلك — الفلك يوجب جريان
لذلك فمعناه انه لو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة
حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات ولقائل ان يقول هذه الدلالة لا تستقيم لانه اذا صح ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين
احديهما بالذات والاخرى بالعرض لكن ذلك غير ثابت وهو ان الشيء عند حركته العرضية اما ان يكون قد انتقل الى تلك الجهة
وان كان قد انتقل اليها بسبب ان جسما آخر حركه اليها فالجرم ان هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى
فهو لذاته فلا جرم كان تلك الحركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة
فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في جهتين وذلك بين البطلان في بديهة العقل سواء كان الانتقال
بالذات او بالعرض واحدهما بالذات والآخر بالعرض لا يقال انا نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة تتحرك عليها الى خلاف
تلك الجهة لانا نقول لم لا يجوز ان يقال يحصل للنملة وقفات حال تحرك الرحى وللرحى وقفات حال تحرك النملة وهذا وان كان
مستبعدا لكنه ليس اشد استبعادا من قولكم ان الخردلة المرمية الى فوق تسكن الجبل النازل في الهواء [illegible]

الاستبعاد العارض للبرهان فنحن نقول ههنا ايضا الاستبعاد لا يدافع البديهيات واما قوله ونعلم انها كلها في سنة الحركة
الشوقية المتشبهة على قياس واحد واعلم انه لما اقام الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ابتدائه اولا من ان كل
جسم متحرك بالاستدارة فلابد وان تكون حركته شوقية تشبهية على ما مر وهذا الحكم غير مخصوص ببعض الاكر دون البعض ومن
توقف فيه وقال الافلاك الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك يحركه الشوق الى التشبه فاما الكرات التي تنفصل اليها الفلك
الواحد مثل فلك القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلا ندري انه هل لكل واحد من هذه الكرات محرك خاص او مجموعها محرك واحد
واما الشيخ فقد جزم ههنا بانه لابد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا كانت حركته ليست الا شوقية
تشبهية وجب ان يكون الحال في كل الكرات كذلك واما قوله ونعلم انه ليس يجوز ان يقال السافل منها معشوق الخاص هو ما فوقه
معناه ما تبين قبل ذلك من انه لا يجوز ان يكون معشوق الكرة السافلة في حركتها الكرة العالية واما قوله ونعلم انها مختلف اوضاعها
وحركاتها واوضاعها بالطبع الاول وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع مختلفة وان جمعها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة
خامسة فاعلم ان المراد منه بيان ان كل واحد من الافلاك يخالف الآخر في طبيعته وماهيته وحاصل الكلام في الدلالة على ذلك
ان لكل واحد من الافلاك شكلا ومقدارا او وضعا وحيزا يستحيل حصوله للآخر فاختلافهما في هذه اللوازم اما ان يكون لجسميته وهو محال
او لما يحل فيها وهو ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن اللازم بسببه لازما او لمادة لموجب لا فيها او لا يحل وهو باطل لانه ان كان جسما
او جسمانيا عاد التقسيم في اختصاصه بتلك الخاصية وان لم يكن جسما ولا جسمانيا كان نسبته الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام
بلزوم بعض الاوصاف اولى من البعض فاما ان يكون تلك الصفات لازمة للكل حينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف او لا يلزم شيء منها
شيئا منها هذا ايضا خلف واما ان يكون ذلك الاختلاف بحال جسمانياتها وهذا هو الحق فظهر ان هيولى الافلاك مختلفة
الماهية فلذلك وجب لكل واحد منها ما استحال على الآخر فتبين ان هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة الماهية
لهيولى الآخر وهي باسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فلو لطبيعة الفلكيات طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبائع
العنصرية وهي الطبيعة الخامسة وتدخل تحت ذلك الجنس انواع ثم انه شرع بعد ذلك في بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام
الفلكية علة للآخر والله اعلم

الطريقة الرابعة

في اثبات العقول ستة فصول وهو ان نقيم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون
شيء من الاجسام ولا شيء من القوى الجسمانية علة لشيء منها ظاهر ان المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لما بينا انه لا يصدر عن الواحد الا
من واحد فلابد وان يكون عللها موجودات مجردة وهو المطلوب بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها فهو ذكر الشيخ ههنا
دليلين كما سيأتي بيانهما
اذا فرض اجسام يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بشخصه ذلك الشخص المعين
فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي كان اذا اعتبر بحال المعلول مع وجود العلة وجد بها في حد الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة
ووجوبها ولم يوجد المحوي مع عدم الخلاء لها معا فاذا اعتبر بالشخص الحاوي العلة كان طبيعة المحوي امكان لان يتحقق معه الى الوجود
والوجوب على شخص المعلول ولا الخلاء واما ان يكون عدم الخلاء والحاوي مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان والحاوي مع وجوبه كان الخلاء المحوي

١٦٨

والحاوي مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع لذاته بل بسبب
وقد بان انه ممتنع لذاته فليس شيء من السماويات علة لما يحيط به والمحوي فيه واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني
الحاوي فهو غير ممكن ثم ذلك بين وهو وايضا

المفسر

المطلوب من هذا الفصل بيان انه ليس شيء من الاكر السماوية
علة للبعض واعلم ان ذلك يمكن فرضه على وجهين احدهما ان يكون الحاوي علة للمحوي وثانيهما ان يكون المحوي علة للحاوي والشيخ
م ابتدأ بابطال القسم الاول وتحرير ما ذكره من الدلالة انه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه لكن التالي محال فالمقدم
مثله بيان الشرطية ما مر من ان العلة لابد وان تكون متقدمة على المعلول في بيان امتناع التالي ان وجود المحوي مع عدم الخلاء
وعدم الخلاء مع وجود الحاوي لان عدم الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر عن غيره فوجود المحوي مع ما هو مع الحاوي ومع
المع مع فوجود المحوي مع وجود الحاوي فيستحيل ان يكون متأخرا عنه وان شئت قلت وجود المحوي وعدم الخلاء معا فلو تقدم الحاوي على
المعلول المحوي لتقدم على عدم الخلاء ايضا لان المتقدم على المع متقدم ولو كان متقدما على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا بغيره وهو
محال لان عدم الخلاء واجب لذاته ولقائل ان يقول ان الشرطية ممنوعة فانا بينا في النمط الخامس انا لا نعقل من تقدم العلة على
المعلول تجدد اثرها فبتقدير انه ليس هناك متصور ابدا على ذلك ثم لئن وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع قوله لو كان
الحاوي متقدما على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء لزم ان يكون الحاوي متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على المع متقدم قلنا لا نسلم
ان المتقدم على المع متقدم وبيانه ان عندكم الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي فالحاوي مع المتقدم على المحوي ولم يلزم عندكم
بعد ما عليه فاذا لم يجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز ان يقال ايضا ما مع المتأخر لا يجب ان يكون متأخرا وما الفرق بين الامرين
واعلم ان هذا السؤال انما يتوجه اذا احتجنا في تقرير هذه الحجة الى ادعاء ان المتقدم على المع متقدم وانما يحتاج اليه لو قلنا ان عدم
الخلاء مع وجود المحوي معا حتى نقول بعد ذلك لو كان الحاوي متقدما على المحوي لكان متقدما على عدم الخلاء لكنا اذا قلنا عدم الخلاء
هو عين وجود المحوي سقط عنا ذلك لانه اذا كان عدم الخلاء عين وجود المحوي كان الحاوي المتقدم على وجود المحوي متقدما بالاحالة
على عدم الخلاء وانما قلنا وجود المحوي عين عدم الخلاء لان الخلاء امر عدمي فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتا فعدم الخلاء هو ثبوت الملاء
ولقائل ان يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء نفس وجود المحوي لزم ان يكون وجود المحوي واجبا لذاته هذا خلف
فهذا ما في هذا المقام من البحث ثم لئن وقعت المساعدة على ان الحاوي لو تقدم على المحوي لتقدم على عدم الخلاء فلم قلتم ان ذلك محال قوله
لان المتوقف على الغير ممكن لذاته قلنا لا نسلم ان الخلاء ممتنع على ما مر القول فيه في مسألة الخلاء ولنرجع الى التفسير اما قوله اذا فرض اجسام
يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بشخصه ذلك الشخص المعين فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي يصدر عنه شيء فلابد وان يكون
متشخصا اولا ثم بعد تمام تشخصه يصدر عنه اثره وهذا سابق الى العلة لابد وان تكون متقدمة على المعلول بالذات واما قوله فلو كان جسم فلكي
علة لجسم فلكي تحويه لكان اذا اعتبر بحال المعلول مع وجود العلة وجد بها الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها فاعلم
ان المراد منه انما اثبتنا ان وجود المعلول متأخر عن وجود العلة وجب ان يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول سابق على وجود المعلول

ووجود العلة ايضا سابق على وجود المعلول فكل واحد منهما اعني وجود العلة وامكان المعلول سابق على وجود المعلول فيجب ان يكونا معا

انه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان وجود الحاوي مع امكان المحوي وانما قوله لكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي معا فاعلم ان المراد منه ان يبين استحالة التالي

وهو ان يكون وجود الحاوي مع امكان المحوي وبين ذلك بان قال وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي معا وهذا ظاهر بل بيّن بأدنى تأمل لسبب معيتهما ان عدم الخلا

عين وجود المحوي على ما قررناه قبل واما قوله والا اعتبرنا تشخص الحاوي والعلة كان صحة المحوي امكان الا ان تشخص العلة مقدم في الوجود على تشخص المعلول

واعلم ان هذا الكلام ليس فيه الا بيان ان الحاوي لو كان علة للمحوي لوجب ان يكون وجوده متقدما على وجود المحوي وان لم يكن مقارنا لامكان وجوده وهذا هو

الذي ورد في اول الفصل فيكون مكررا والاولى حذفه لئلا تشوش نظم الحجة بسببه فانك لو حذفته وضممت ما قبله الى ما بعده انتظم الكلام هكذا فيكون

لكن وجود المحوي مع عدم الخلا في الحاوي معا فلا علو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجود الحاوي او غير واجب مع وجوبه كان المحوي واجبا مع وجوده لا بد

في تقرير هذه المقدمة من ان يقال الا ان يقارن المقارن مقارن وان كان عدم الخلا غير واجب مع وجوب الحاوي كان ممكنا لذاته وهو محال فهذا تقرير هذه الحجة

فظهر ان شيئا من الافلاك الحاوية لا يكون علة لشيء من المحويات واما قوله واما ان يكون المحوي علة للحاوي فهو محال لان الحاوي اشرف واقوى لان المحوي كان اشرف

واقوى لا يكون معلولا للاخس الاضعف واقول لا يتقوى نفوا اهل التحقيق على ان الكلام المبني على الشرف والخسة خطابي لا برهاني

ولعلك تقول هب ان علة الجسم الحاوي السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول ما الذي يلزم من كون الجسم الحاوي والمحوي سواء كان

غير واحد او غير اثنين وما الحاجة الى ان امكان الخلا مع وجود المحوي فقد تعرض ههنا لما عرض فيما مضى ذكره لكن جعل الحاوي وجودا

غير علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي اذا كان وجوده يصحب امكان المحوي فلا بد للمحوي مع وجوده امكان اخر عند وجود السطح

فلا يجب معه ما يلاؤه ان كان الحيز بعد فانما اذا لم يكن علة اكان مع العلة الحيز بعد سطحه الداخل وجود الملا الذي فيه ليس

فيما كان سيوضح لك في اصلاح ٥

التفسير تقرير هذا السؤال ان اللازم الذي ذكره على من جعل الحاوي علة للمحوي لازم عليك فنقول لو علة البسيط جسما

واجساما فان عندك علة الحاوي سابقة على علة المحوي بالذات فاذا كان كذلك يجب صدور الحاوي عن العلة السابقة ثم المحوي صادرا عن علة اخرى حينئذ لزم

اخر المحوي عن الحاوي بالجارح كما الفرق وهو ان المحوي اذا كان معلولا للحاوي كان متاخرا عنه فلزم امكان الخلا فاما اذا كان معلولا للعقل الذي هو مع الحاوي

لم يلزم تاخره عن الحاوي حتى يلزم امكان الخلا واما لم يلزم تاخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون مع المتقدم متقدما لكنه

بالذات والعلية فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم على المعلول في العلية فظهر انه لا يلزم من كون الحاوي

مقارنا للعلة المتقدمة على المحوي كونه متقدما عليه ولا يلزم من ذلك احد نوعي الجنس ابقا الجنس فيبقى الحاوي متقدما على المحوي بالطبع لا العلة

[illegible] الزام

اولعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررنا انه يوجد عن جسم حاو ولكن عن جسم

يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر الذي لكن المحوي متاول عن الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت

[illegible] مع هذا الاخر كان ممكنا فلم يحل ما بين الحاوي والمحوي ما خرج فليس هذا هو الطلب الاول فعل التحقيق وجوابه ذلك العقبة

فان المحوي انما هو ممكن بحسب ما يسلك الى الاخر الذي هو علته وذلك القياس بعرض امكان الخلا فيجب انما هو حيث يحدد الحاوي في الطريقة كذلك

الحاوي يسبق له على المحوي وليس كل ما هو مع ما مع فهو بعد

الشرح هذا السؤال الاول بعينه مع الجواب الاول فلا فائدة في التطويل والله اعلم

[illegible] والتعرية اذا كان الحيث العلية والمعلولية فيحتمل ان كون علته ومعلوله لم [illegible]

ولا يعينه [illegible] ان يكون ما مع العلة علة لكن يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان

١٦٩

ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فحلوهما كانهما غير واجبي الوجود فاسمع ان

هذين اذا اخذ معا ممكنين لم يكن هناك تحديد لشيء وامكان انه لم يكن الخلا انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد ثم لزم معه يجب ان يكون لكل منهما

بلا اعتبار محيط به فيكون خلاف ما له

التفسير هذا سؤال اخر وتقريره ان الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته فاذا كان عدم

الخلا ووجود المحوي معا وكان وجود المحوي ممكنا لذاته كان عدم الخلا ايضا ممكنا لذاته فاجاب ان عدم المحوي لا يلزم منه وجود الخلا

مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل من الحاوي اولا واما المكون للسطح الداخل من الحاوي متقدم على المحوي لو كان علة له وحينئذ يلزم المحال

فاما اذا لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا وهذا القول ولحق بعينه نسب التقدم الى الصورة الجسمية

التفسير لو كان الحاوي علة للمحوي سواء جعل جملة الحاوي بمادته الحاوي ونفسه التي كهي كصورته او الى جملته

وصورته علة المحوي او جعلت صورته الجسمية او نفسه الجسمانية علة للمحوي لزم المحذور والجملة تعلم جميع التقديرات يكون الاشكال المذكور

عائدا لان العلة ما لم تتم ذاتها استحال صدور ما هو موجب للمعلول فقد استبان انه ليس لاجسام السماوية علة

بعضها لبعض وانت اذا ابتدئت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها انما تصدر عنها

افعالها بتوسط طبائعها فوامها ولا بتوسط الجسم من الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدها او يوجبها الجسم فاذن

الصور الجسمية لا تكون اسبابا للهيولى ولا للاجسام ولا لصورها بل لعلها ما يكون معدة لاجسام اخرى صور ما يحدث فيها واعراض

التفسير لما فرغ عن الحجة المذكورة صرح الان بالنتيجة المطلوبة وهي انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها ثم ذكر حجة اخرى على

هذا المطلوب ايضا وهي الحجة القديمة المشهورة فيما بين الحكماء وهي انه لو كان علة جسم اخر لكانت علية العلة اما ان يكون بهيولاه او بصورته

او بهما جميعا والاول باطل لان الهيولى قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ولقائل ان يقول ان الشيخ نص في النمط السابع على

ان الباري تعالى يعقل صورا موجودة في ذاته وعلة تلك الصورة هي ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط قابلا وفاعلا معا فالقول والثاني ايضا

باطل لان العلة الموجبة للشيء لا بد وان يكون علة لا جزائه على ما مر بيانه في النمط الرابع واجزاء الجسم هي الصورة والهيولى فلو جعلنا صورة

جسم علة لجسم اخر لوجب ان يكون الصورة علة اولا لصورة الجسم المعلول وهيولاه ثم بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل ان يكون الصورة الجسمية

علة للصورة والهيولى لان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع ويستحيل ان يكون للصورة التي فرضناها علة وضع مع الصورة المعلولة والهيولى المعلولة

ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة تفعل بمشاركة الوضع او لا ثم بيان استحالة حصول ذلك ههنا ثانيا اما الاول فهو ان القوى الجسمانية انما تظهر افعالها

في المحل ثم فيما يناسب محلها ثم في المناسب لما يناسب محلها وكلما كان الشيء اقرب الى مناسبة محله كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما كان ابعد من محله واذا ظهر

التصور ظهر التصديق بالاستقراء ايضا فانا نرى القوى فيما قرب من محلها وفيما بعد عنه لو كان على السوا حتى ان القوى النارية الحالة في هذا الجسم

تسخن البعيد عن هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حصولها في هذا الجسم اولى من حصولها في سائر الاجسام لانه اذا كان تاثيرها سوى بالنسبة الى كل

الاجسام لم يكن لها اختصاص بشيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوى جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية انما تفعل

بمشاركة الوضع واما الثاني وهو انه ليس للصورة التي فرضناها علة وبين الصورة والهيولى اللتين فرضناهما معلولتين وضع لان الهيولى في ذاتها

الهيولى بنفس الجسم وادام الامر بحصته لوضع وموضع استحال ان تكون لشيء آخر قرب وبعد بالقياس اليها وذلك معلوم بالضرورة فيبطل ان
الصورة الجسمية تفعل الا بمشاركة الوضع ومعناه انه يستحيل حصول الوضع منها ومن الصورة والهيولى واذا استحال كونهما فاعلة لها ولما
استحال ذلك استحال كونهما علة للجسم على ما مر تعريفه وبيناه انه يستحيل ان تكون الجسم علة للجسم ولنرجع الى التفسير اما قوله وانت اذا تذكرت علمت
ان الاجسام انما تفعل بصورها فالمراد منه انك اذا تذكرت علمت ان الجزء الهيولاني يستحيل ان تكون علة الا ان الواحد لا تكون فاعلا وقابلا معا
فلتعلم بهذا الطريق ان الاجسام تفعل بصورها واما قوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كمالاتها انما يصدر عنها افعالها بتوسط
قوله فانها فالمراد منه ان الصور منها ما هي كمالات في الجسم كالجسمية والنارية والهوائية وغيرها ومنها ما هي كمالات فيها ولكنها لا تكون صورا جسمية
هاهنا كالنفس الناطقة للانسان فانها غير حالة في بدن الانسان ولكنها صورة كمالية فاما النوع الاول فلا تفعل الا بمشاركة الاجسام على ما
مر تعريفه واما النوع الثاني فكذلك ان فعلها لم يكن بمشاركة لا يستغنى في ذاتها في جميع افعالها عن الجسم فلم يعد مجردا انفسا واما
قوله او تتوسط بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى يوجدهما او يوجد بهما الجسم فالمراد منه ما بيناه انه يستحيل ان يكون
الجسم متوسطا بين الشيء وبين ما ليس بجسم واما قوله فان الصورة الجسمية لا تكون سببا بالهيولى للاجسام والصور ها
فالمراد منه ان الصور الجسمانية لا تكون سببا فيما اسبابا لهيولى الاجسام ولصورها واذا ثبت ذلك استحال ان تكون فاعلة
للاجسام واما قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى لصور بما يجدد عليها او لاعراض فالمراد منه ان هذه الصور والامر علة لكونها
ولكنها معدة للصور والاعراض المتجددة فيما يلي بتوسط المماسة كالماء الذي يسخن بمجاورة النار والمسخنة في المرات الكواكب
وههنا آخر الكلام في الطرف الدال على اثبات العقول وبيان احوالها

المسئلة الثالثة

في ترتيب الوجود ستة فصول

فصل ان كان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشاركه شيء آخر في جنس
ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية
فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط
فيجب اذا ان يكون المعلول الاول منها جوهرا من هذه الجواهر العقلية وحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد
والسماويات بتوسط العقلية

التفسير المراد من هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول
مجردة وهي ممكنة الوجود لما بينا ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد وبينا الآن ان الاجسام السماوية معلولة
لعلل غير جسمانية هي العقول والاجسام لا بد من استنادها الى الله تعالى لكن ثبت في النمط الخامس ان واجب الوجود يستحيل ان
يصدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك المعلول الواحد لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا والا لكان علة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك فلا بد
وان يكون المعلول الاول جوهرا عقليا وان يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وان يكون الاجسام بتوسط تلك العقول

وليس يجوز ان يترتب العقليات نوعيا ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان كل جسم سماوي فهو بعد عقليا اذ ليس الجرم السماوي يتوسط جرم
سماوي فيجب ان لا يكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار ارتقاء الجواهر العقلية من حد لزوم وجودها الا في استفادة الوجود مع والسماويات

التفسير لما بين ان ههنا عقولا واجساما فلا يكون اما ان يقال لا يصدر عن كل عقل عقل وهكذا الى ان ينتهي الامر الى آخر العقول
ثم تبتدئ السماوات من ذلك العقل واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الا فلك واحد لان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد وسائر الافلاك لا بد من استنادها الى الافلاك الاخر لما بينا ان فلكا لا يجوز ان يكون علة لفلك آخر واحوال سائر دها
الى سائر العقول لما كان على هذا الفرض قلنا ان شيئا من العقول لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت ان
الاجسام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك
آخر الى آخر المراتب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه يصدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد آخر
الى الالف او الى ثلاث ثم يصدر عن العقل الاول لا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عنه عقل يصدر عنه عقل وفلك ثم عن
ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر وبالجملة يكون في اول الامر عقول كثيرة متتالية من غير افلاك ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول اخر
كثيرة من غير افلاك ثم بعد ذلك عقل آخر وفلك آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية مساوية للعقول

فمن الضرورة اذا ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين
انما يلزمان من واحد من حيثيتين ويحتمل اختلاف هناك الا ان ما كان لكل شيء منهما انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود
وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وما له من حاله عنده مبدأ الشيء وبما له من ذاته مبدأ الشيء آخر ولانه
معلول فلا مانع من ان يكون مقوما من مختلفات لا كيف ولما هيئته امكانية ووجوده هو من غيره واجب فيجب ان يكون الامر الصوري
منه مبدأ الكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ الكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي يجب به مبدأ الجوهر عقلي
وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني ويجوز ان يكون الآخر منفصل ايضا الى امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة جسمانيين

التفسير
لما بين ان العقل الاول لا بد وان يكون مبدأ لجوهر آخر عقلي ولجرم سماوي وقد عرفنا ان المعلولين لا يصدران عن علة واحدة الا
لما فيها من الكثرة فينبغي ان نعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن الكثرة فيه انه ممكن بذاته وواجب بالاول وانه يعقل ذاته ويعقل الاول
فيكون لكونه عاقلا للاول وواجبا به علة لشيء وبما له من ذاته وهو الامكان علة لشيء آخر ولا استحالة في ان يكون في جوهر العقل الاول هذا
النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته فلا امتناع في تقوم من مختلفات وكيف لا نقول ذلك وهو ممكن لذاته وواجب بغيره ثم اذا ظهر هذان
الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والفلك اليهما ثم يجب ان يكون الامر الصوري سببا للمعلول الصوري والامر الاشبه
بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون لكونه عاقلا للاول وواجبا به علة العقل الثاني وبالاعتبار الآخر وهو كونه ممكنا لذاته علة للفلك
واعلم ان هذا الكلام اوهن من بيت العنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح ركاكته في سائر كتبنا الا انا نشير ههنا
الى البعض فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مختبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر بانه انما يصدر عنه عقل وفلك عن
العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وبانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل القول فيه وقد اخذ مصدر
المعلولين هو الامكان والوجوب او علمه بذاته وعلمه بعلته فان الحجة غير ثابتة في هذا الموضع بعون الله على التقسيمين معا فنقول ان الامكان والوجوب العارض
فيتبين من هذه الثلاثة للعلية اما الامكان فللوجوه الاول وهو ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون علة للموجود اما الصغرى فقد تقررها

في النمط الخامس والذي يزيده انه لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لانه
لكان واجب الوجود اكثر من واحد وايضا فلان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما
ان يفتقر الى علة او لا يفتقر الى علة فان لم يفتقر الى علة فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك يسد باب اثبات واجب الوجود وان افتقر فعلته اما الباري
واما العقل الاول واما شيء اخر والاول باطل لان الباري تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان ايضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه معلولان
وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثاني ايضا باطل لان علة الشيء الموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لامكان
نفسه لزم ان يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده متفرع على امكانه من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا باطل
لان ما عدا الباري تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول ويلزم ان يكون معلول العقل الاول علة لامكانه فيلزم ان يكون امكانه متاخرا عن وجوده
بمراتب وهو محال ثبت ان الامكان لا يمكن ان يكون امرا وجوديا واما بان الذي هو العدم الصرف يستحيل ان يكون علة للموجود والا
لجاز ذلك لجاز اسناد جميع الممكنات الى العدم الصرف وهو سد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان قاهر على ان الامكان لا يجوز ان يكون
علة لوجود الفلك واي عاقل يجوز ان يقول المقتضي لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف عدمي لا ثبوت له اصلا والعجب ان من يقول
على انه لا يجوز ان يكون جسم علة لجسم اخر وعلل ذلك بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والصورة لا تفعل الا بمشاركة الهيولى والهيولى ذاتها قابلة
ولا معنى للقبول الا الامكان فلا حاصل بين الجسم وبين الامكان من هذا التعليل ثم بعد ذلك جوز الجسم ان يكون له صلاحية العلة والباري تعالى جاء وجعلوا
نفس الامكان علة ما هذا الا من التعسف الشديد الحجة الثانية ان الادلة الدالة على ان الوجود في الموجودات امر واحد وان الجسمية في الاجسام
واحدة هي ايضا دالة على ان الامكان في الممكنات امر واحد وقد تقرر في بداية العقول ان حكم الشيء حكم مثله فلو صح امكان العقل الاول
لان يكون علة لشيء لصح كل امكان ان يكون علة لذلك الشيء فاذا صح امكان العقل الاول لان يكون علة للفلك الاول فيصح امكان ذلك الفلك نفسه لان يكون
علة لوجود نفسه وحينئذ يكون الفلك موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا فالحاصل ان الامكان لو كان علة لشيء لوجب ان يكون الموجود ... غير
ممكن ولما كان التالي محالا فالمقدم مثله واما ان مجرد الوجود لا يصلح للعلية فلا مر فيه ايضا لذلك لان وجود كل شيء اما ذاتي او وجود غيره
ولو صح وجود العلية لصلح كل وجودها واما كونه واجبا بالغير فهو ليس صفة ثبوتية والا لكان ممكنا لان وجوبه بالغير اضافة عارضة له بالنسبة
الى الغير والاضافات متاخرة وممكنة فلا بد لها من سبب فلو كان وجوبه به زائدا عليه ولزم التسلسل ظهر انه لا الامكان ولا الوجود ولا الوجوب
بالغير صالحة للعلية واما الاحتمال الثاني وهو ان يجعل كون العقل عاقلا لذاته ولعلته علة المعلولين المذكورين فلانا قد دللنا في باب كيفية علم
ان علمه بذاته وبغيره لا بد وان يكون زائدا على ذاته وحينئذ يعود البحث على ذلك الزائد ولنساعد الان على ان علم الشيء بنفسه وبغيره لا يكون زائدا على نفسه
في الجملة فنقول علم العقل الاول بنفسه وبعلته اما ان يكون نفس نفسه او زائدا عليها فان كان الاول فمعلوم انه لا كثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوب
وحينئذ يعود الاشكال الاول وان كان زائدا عليه عاد الطلب في علة حصول ذلك الزائد واشكال اخر وهو ان كل علمين يتعلقان بمعلوم
واحد من وجه واحد فهما مثلان لان العلم عندكم صورة مساوية للمعلوم فاذا كان المعلوم واحدا كانت الصورتان متماثلتين
واذا كان كذلك استحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علة لعقل اخر استحالة ان يكون الاشياء المتساوية مختلفة في اللوازم ...

١٧١

هذا السؤال الا ان المعلول لا يعرف علته الا بمعرفة تلك العلة نفسها ثم لنترك المساعدة على ان هذه الاعتبارات صالحة للعلية
ولكنها غير كافية وذلك ان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص
والشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فلنفس كل فلك من المقولات العشر نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا اسندناها الى جهة واحدة في العقل
الاول فجهتين لم تف بما سبب الكثرة من الواحد الى جهة واحدة وهو يقتضي هدم هذه القاعدة والاساس ولنكتف بهذا القدر من الاشكالات ولنرجع الى التفسير
واما قوله ولا يتعلق ولا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات فنقول كان لا يمتنع ان علة الشيء المركب لا بد وان يكون علة اولا لاجزائه
ومقوماته ولو كان المعلول الاول متقوما من مختلفات لوجب ان يكون الباري تعالى علة لتلك الامور فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك
هدم لاصلهم الا ان يقال انه علة لاحد اجزاء الماهية وبواسطته يكون علة للماهية لكنا بينا ان الجزء الاخر من الماهية ان لم يكن مفتقرا الى علة اصلا
كان واجبا لذاته وهو محال وان افتقر اليها فاما ان يكون تلك العلة هي الجزء الاول الذي صدر عن الباري تعالى فحينئذ يكون معلول الباري تعالى هو احد
الجزئين والجزء الثاني معلول لمعلوله فيكون المعلول الاول بسيطا ممتنع تقومه عن المختلفات وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف واما ان يكون شيئا اخر وهو
ايضا محال لان ما عدا الباري تعالى وهذه المركبة من هذين الجزئين معلول هذه الماهية المركبة فلو جعلنا شيئا علة لاحد جزئيها لكنا قد جعلنا
شيئا من معلولات المعلول الاول علة لاحد اجزائه وذلك محال قطعا انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول مركبا من معلولين وبه يظهر فساد قولهم
لم لا يكون جنس ... لانه لو كان كذلك لكان المعلول الاول الداخل فيه مركبا من الجنس والفصل وقد بينا انه محال واما قوله وكيف وله ماهية
امكانية ووجود من غيره فاعلم انه يشبه ان يكون المراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها من ان المعلول لا يمتنع ان يكون مركبا من المقومات لكن
هذا الاستدلال ضعيف جدا لان امكان الشيء صفة اضافية عارضة لماهيته والوجود ايضا صفة عارضة وكون العوارض الخارجية عن الشيء
كثيرة لا يقتضي الكثرة في الماهية فان الباري تعالى يتصف بصفات اضافية كثيرة عارضة لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومة من امور مختلفة والشيخ اعترف
في النمط السابع من هذا الكتاب ان تعقل الباري تعالى للاشياء كثيرة لازمة لذاته ولم يلزم من كثرة تلك اللوازم وقوع الكثرة في ذاته وظهر ان الاستدلال
بالكثرة الحاصلة من الامكان والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح اللهم الا ان يقال انه لا يعني بالماهية الامر الذي هو معروض الامكان والوجود
بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان والوجود ولا شك ان ذلك المجموع مركب وفيه كثرة ولكنا لو سمعنا مثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا
للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى لان ذاته تعالى اذا اخذت مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة ... فلم
لم يجوز ان تكون ذات الله تعالى مصدرا للممكنات باسرها اما قوله ثم يجب ان يكون الجوهر الصوري مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ
للكائن المناسب للمادة فاعلم انه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة والذي عول عليه في سائر كتبه هو ان الاشرف يجب ان يكون للاشرف مع انه هو الذي
قال في كتاب البرهان من كتاب الشفاء اذا رايت الرجل العامي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه غلط فليت شعري كيف استجاز استعمال
هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية واما قوله وكون ذلك الاخر يتصل ايضا الى امرين احدهما يصير سببا لصورة وما هو خسيس فاعلم انه
لم يكن في العقل الاول الا من جهة انه ممكن لذاته ... تجعل الوجوب بالغير علة للعقل الاول ... الامكان علة للفلك ... لكن
الهيولى والصورة وهما موجودان فلا بد وان يكون في العقل الاول بسببهما جهتان ثم انه لم يذكرهما هاهنا على التفصيل وذكر في سائر كتبه ان كونه ممكنا

ان كونه ممكنا الذاته علة لهيولى الفلك وكونه موجودا علة لصورته واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثاني ويسمون هذه الاعتبارات
الثلثة بالتثليث
ولئن سلمنا اذا قلنا اذا قلنا ان الاختلاف بل يكون الا عن اختلاف يحمل صحيح على تسليمه حتى
يكون الاختلاف التي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير نهاية فلذلك نعلم ان الموجب لا ينعكس كليا

التفسير

من الناس من اورد على الترتيب المذكور سوالا وهو انكم لما جعلتم امكان العقل الاول ووجوده سببا لصدور فلك وعقل عنه فهذا
الامكان والوجود حاصل في العقل الاخير فوجب ان يصدر عنه ايضا عقل اخر وفلك اخر وهلم جرا الى ما لا نهاية له فاجاب عنه
بانا قلنا المعلولات المختلفات لا بد وان تنسبا الى تعدد الاعتبارات في العلة والموجبة الكلية لا تنعكس كلية فلا يلزم من القول بان
الاعتبارات في العلة لا بد وان تكون مصدرا للمعلولات المختلفة ثم تحقيقه وهو ان كل عقل مخالف في ماهيته سائر العقول واذا كان كذلك
فمن المحتمل ان تكون ماهيته عقل بحيث تقتضي معلولا او ماهية العقل الاخير لكونه مخالفا لماهية الاول لا تقتضي ما فيه من الامكان والوجود
شيئا ولقائل ان يقول واذا لم يجب من حصول الاعتبارات في العقل حصول المعلولات عنه فلم لا يجوز ان يقال العقل الاول واجب الحصول لذاته
لكنه لا يكون علة للمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد ومن ذلك الواحد عقل اخر وهلم جرا على هذا الى ما شاء الله ثم بعده يحصل العقل
الذي يصدر عن وجوده وامكانه فلك وعقل ثم ان العقل الذي هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل اخر الى ما
جرا الى ما شاء الله وبالجملة فالعقول المساوقة للافلاك تكون متوسطة بين العقول المفردة او لا تكون الامر كذلك في احد الطرفين او يكون الامر
كذلك في بعض الوسائط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل ما ذكروه من ان مراتب العقول بحسب مراتب الافلاك وهذا السوال قد مر ذكره
مرة لكنا اعدناه هنا لانه كان له مزيد توجه على كلام الشيخ هنا
فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع
وتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي يلزم عنه
جرم سماوي

التفسير

الغرض ان يبين ترتيب العقول والسموات فقال الباري تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه
تعالى لعطائه الوجود من غير توسط شي لا مادة ولا زمان ولا غيرهما ثم تصدر عن ذلك العقل عقل اخر وفلك وينتهي الى جوهر عقلي الى ان
عنه جرم سماوي ولقائل ان يقول قد بينا انه لا سبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك واعلم ان قوله الاول يبدع جوهرا
عقليا وتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا يعني به ان الباري اثر في وجود العقل الثاني حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثاني هو الباري
بواسطة العقل الاول بل المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول وقوله ان الباري تعالى يؤثر فيه بتوسط العقل الاول مجاز حقيقته ما ذكرناه
فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة
فيه ولا يكفي ذلك في استقرار الصورة فيها ما لم تقترن بها الصور واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى بحسب ما تختلف
من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة وان اختلافها الا ان الاجرام السماوية تفضيل ما في جهة المركز ما في جهة المحيط وايضا
يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهنالك توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماويات فنون امتزاجات
عن السماوية لا امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها وهنالك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي

لهذا العالم وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجوهر العقلي وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من امداد اضافات
العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان ما لما اعطيته من الاصول تحيط بسبيل تحقيقها من طريق
البرهان

التفسير

لما تكلم في كيفية صدور السماويات عن عللها اراد ان يتكلم في كيفية وجود العناصر واعلم ان العقل
الاخير عندهم الذي يسمونه العقل الفعال ليس هو المدبر لكون القمر بل العقل الفعال يخالف العقل المدبر لكون القمر وهو علة
لهيولى عالم الكون والفساد ولا يجوز ان يكون هو وحده مستقلا بالعلية لصورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلهذه الهيولى
مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهيوليات على السواء فليس بان يكون سببا لاتصاف بعض الاجسام بالنارية والبعض
بالارضية اولى من العكس ولان نسبة جميع الهيوليات الى جميع الصور على السواء مع التساوي لا يمكن الترجيح فاذا موقوف فيضان الصور
عن العقل الفعال على ان يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور اتم من استعدادها لقبول سائرها فانه اذا ترجح الاستعداد كان تلك
الصورة اولى بالفيضان من العقل الفعال من سائر الصور ثم لا بد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة واسبابها الا الاجرام السماوية
تفصيل ما يلي جهة المركز عما يلي جهة المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناها ان الاجسام التي في داخل كرة القمر لا بد وان يكون بعضها في المركز
وبعضها في المحيط والذي يكون قريبا من المحيط اولى باللطافة والحر والذي يكون قريبا من المركز اولى بالكثافة والبرد فالاختلاف الاجسام
في قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذي لاجله استعدت تلك الاجسام للصور المختلفة واما قوله واجزائه يدق عن ادراك
الوهم تفاصيلها وان فطنت لجملتها فالمراد ان اختلاف الاجسام في القرب والبعد عن الفلك يحتمل ان يكون سببا لاختلاف استعدادها
للصور المختلفة ولكن يمكن ان يكون امورا اخر اسبابا لتلك الاستعدادات المختلفة مثل ان يضاف تلك الاختلافات الى الطبائع كرات
اربع من الافلاك او كواكب اربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الاجمال لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها متعذر واما قوله وهنالك
توجد العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها
فاعلم انه تكلم في كيفية استناد العناصر الاربعة الى عللها اراد ان يتكلم في المقتضي لامتزاجاتها وما ذلك الا الاختلاف نسب السماويات
فان الشمس اذا دارت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بعدت عنه برد ويحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات مخصوصة مذكورة
في العلوم الجزئية وههنا بحث وهو ان المقتضي لهذه الامتزاجات لا يجوز ان يكون قوى منبعثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم بسائط
فجملة جاتها متساوية وجملها بالجوانب واذا كان كذلك لم يمتنع حركة الفلك لاختلاف نسب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفة
بل المقتضي لهذه الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سواء كانت محسوسة او غير محسوسة لان طبايعها مختلفة ويختلف نسبتها الى العناصر
بسبب حركاتها وهذا الترتيب اوضح اختلاف احوال هذه العناصر الى السماويات واما قوله امتزاجات مختلفة
الاعدادات لقوى بعدها يعني به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم لكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واهب الصور وحاصله
حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهنالك تفيض النفوس النباتية والحيوانية من الجوهر العقلي الذي لهذا العالم فالمراد ان عند
حدوث الامزجة تفيض النفوس المذكورة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية

وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية فالمراد ان النفوس الناطقة في آخر مراتب الجواهر
المجردة لحاجتها الى الاستكمال بالآلات البدنية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث عن احوال النفوس وخارج
عن البحث عن كيفية درجات المعلولات فهذا هو الشرح ثم ها هنا شك في موضعين فالاول انا وان اسندنا صدور الصور العنصرية
عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات التامة في المواد العنصرية واسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف احوال السماويات
فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون امورا ثبوتية او لا تكون فان كانت امورا ثبوتية وقد اسندناها الى الاجرام السماوية فحينئذ قد
اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية صالحة لان تكون مؤثرة في حدوث اشيا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور العنصرية
انما حصلت من اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغنا عن اسنادها الى العقل الفعال فان قال الفرق هو ان الصور الجسمانية
انما تفعل بمشاركة الوضع وقد عرفنا ان الوضع مع الهيولى والصورة الجسمية محال فلا جرم يستحيل ان تكون صورة جسمية علة الجسم واما
الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات ممكن ولا جرم كان تاثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقولا انا نقول فلم لا يجوز
استناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا ما عدا الصور الجسمية الى الاجرام الفلكية وانتم لا تقولون به واما ان لم
هذه الاستعدادات امورا ثبوتية كان محالا ان يجعل حصول ذلك الاستعداد لحالها عند غيره واذا كانت الاحوال متساوية في الارضية
كلها استحال حصول الترجيح الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان سببا لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عنه غير متناهية
وهذا يقدح في اصل هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ان قال العلة لا اثر لها في ماهية المعلول فان كون السواد سوادا
مثلا لو كان لعلة لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض عدم تلك العلة وهذا محال وانما اثرها في وجود المعلول والوجود من حيث انه
وجود امر واحد نوعي والماهية الواحدة النوعية انما تتعدد لتعدد القوابل لكن حصول الشي في القابل متاخر عن حصوله في الوجود من حيث
حصل عن العقل الفعال لم يكن متعددا فلم يصدر عنه الا امر واحد بل انه صار متعددا بعد صدوره عنه وذلك لا يقدح في الغرض
لانا نقول هذا العذر باطل من وجوه الاول لا نسلم ان العلة لا اثر لها في ماهية المعلول وقوله لو كان لها اثر في كون السواد سوادا
لخرج السواد مثلا عن كونه سوادا عند فرض عدم علته قلنا هذا باطل لانا اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلا نسلم انه سواد خرج عن
كونه سوادا بل يقال انه لا يبقى السواد اصلا وهذا الكلام لا مناقضة فيه وتحقيقه وهو ان الذي ذكروه لو صح لكان مثله واردا في الوجود
لانه لا يقال لو كان للعلة تاثير في وجود الشي لكنا اذا فرضنا عدم العلة وجب ان لا يبقى الوجود وجودا فان التزموا ذلك فالوا لا اثر
للعلة في الوجود بل في جعل الماهية موجودة فنقول العلة اما ان يكون لها اثر او لا يكون فان كان لها اثر كان الكلام المذكور في
الماهية والوجود عائدا فيه بعينه وان لم يكن لها اثر كان ذلك قدحا في كونها علة ثم الذي يدل على انه ليس اثر العلة الموجبة للشي في
الوجود وحده بل وفي الماهية ايضا ان الوجودات متساوية وحكم الشي حكم مثله فلو كانت المؤثرية علة لوجود الشي فقط لا للونها
بحوثه وانا موثر في وجود الروح [illegible] فيهما مقام المسخر والعكس ان المقتضي والاثر واحد فيهما جميعا وعاية الخلاف
عنه داخل في الاثر ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة ثم ان بعض المساعدة على صحة هذه القاعدة الا انا نقول اذا صحت هذه القاعدة

١٧٢

فلم لا تقولون ان الله تعالى هو المبدا لوجود جميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد واما الاختلاف والتعدد
فانما جا من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط ما ذكرتموه من التطويلات واعلم ان من الناس من اجاب عن اصل هذا السوال فقال الدليل
انما دل على ان الواحد من جميع الوجوه لا يفعل الا فعلا واحدا الا عند تعدد الآلات كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد كما في العقل
الفعال واما الله تعالى فهو المبدا لجميع الممكنات ولكن مرتبة بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق ويمكن ان يجاب عن هذا الجواب بان المؤثر الكو خرج
من المؤثرية اسيما عندهم واذا كان كذلك فهو ان العقل الفعال فاض عنه على القابل الفلاني غير ما فاض عنه على القابل الجزئي
آخر وحينئذ لزم وقوع الكثرة في العقل الفعال الثالث وهو انكم لما اضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية فتلك الاحوال
لكونها حادثة تستدعي اسبابا اخر واسبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشي المعدوم عند وجوده صلح ان يكون علة للشي سواء كان
علة موثرة او معدة او لا تكون ثم ذلك ايسر عليكم ابطال اثبات الصانع فانا بينا في المحيط الرابع انا اذا جوزنا استناد الممكن الى ما لم يكن سابقا عليه بالزمان
لم يمكن للفلاسفة المتجوزون لوجود حوادث لا بداية لها من اثبات الصانع وان كانت توجد معها كانت حادثة وكانت مفتقرة الى اسباب اخر وكون الكلام
فيها كالكلام في الاول فيفضي الى وجود علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال ولهذا السوال تقرير ذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية

في التجريد وفيها مسائل

المسئلة الاولى في كيفية مراتب الموجودات فصل واحد

تامل كيف ابتدا
الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة
والعقل المستفاد وذلك لان النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي
ذات آلة للجسم واستحالة الجسم عن ان يكون آلة له وحافظا للعلاقة معه بالموت لا تضر جوهرها بل تكون باقية بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية

المفسر في هذا الفصل مطلوبان فالاول كيفية نزول الموجودات الى الاخس فالاخس ثم
كيفية صعودها مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما النزول فلان اول الموجودات هو الله تعالى وهو اجل الاشياء فكل ما هو اقرب من صادرات
الى شي بانه اقرب منه تعالى من معلولات الاثار والانظار ثم يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العنصرية ثم ما فيها
من الصور ثم الهيولى والهيولى اخس الجواهر لانها شي بالقوة لا بالفعل واما الصعود فلان الهيولى التي لعالمنا تتصف بالجسمية بالقوة
النوعية ثم تحدث في التركيب ما فيها من صور التضاد وحصل فيها تشابه بالاجرام السماوية في الاعتدال والبعد عن التضاد ثم يقع في
مرتبة النبات ثم الحيوان ثم الانسان وكذلك حصول نفسه الناطقة ثم النفوس مراتب واجلها ان تصير عقلا مستفادا وهذا الكلام
آخر مراتب الانسانية مضاهيا لاول درجات الملائكة المطلوب الثاني ان النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان
احدهما ما ذكر في هذا الموضع وهو انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم وتعلقها بالبدن انما

وجوه ها بل تعلقها به لكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات وثبت ان العلة المؤثرة في وجود النفس الناطقة هي الجواهر العقلية
الباقية فاذا فسد الجسم فقد فسد ما لاجله احتاجت النفس في وجودها اليه مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية واذا كان كذلك
وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الحجة هي التي ارتضاها صاحب المعتبر في كتابه وطول الكلام في تقريرها

المسألة الثالثة

في ان النفس الناطقة غنية في ذاتها وفي تعقلها عن هذا البدن وفيها خمسة فصول

تبصرة

اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو
عقلت بآلتها لكان يعرض لا محالة كلال الآلة البتة او ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا
الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد
وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك انك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك
بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه ولما اذا وجد غير مشغول
وغير محتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه

التفسير انما سمى هذا الفصل التبصرة لاشتماله على بيان ان النفس غنية عن
هذا البدن وعن آلاته فيه وكأن الانسان عمي عن رؤية نفسه حتى اشتبه به غيره وهذا الفصل سبب في ان يصير بصيرا بنفسه
فلذلك سماه بالتبصرة ثم نقول لما بين بقاء النفس بعد فساد البدن شرع بعده في بيان ان عاقليتها المعقولات باقية ايضا بعد فساد البدن
والحجة المذكورة بعينها في المسألة الثالثة وهي ان القابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد
فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كانا من غير تعين اصلا وجب حصول الاثر وبقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن هاهنا
سؤالا وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس وان الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها
لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما اراد دفع هذا الاحتمال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقلها المعقولات غير محتاجة
الى شيء من الآلات البدنية فمن تلك الادلة انها لو عقلت بآلتها لكان متى عرض للآلة اختلال وكلال وجب ان يعرض للقوة ايضا كلال
والتالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشيء متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه موجبا وقوع الخلل في المحتاج لانه لو استمر حال
المحتاج على نهج سواء اختل المحتاج اليه او لم يختل قدح ذلك في احتياجه اليه وبيان كذب التالي ان البدن اخذ زمان الكهولة في الانحطاط
والنقصان مع ان القوة العقلية ربما قويت في ذلك الوقت فعلمنا انه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما فان قيل اليس
ان الانسان يصير في آخر الشيخوخة خرفا وينقص عقله فهاهنا اختلت القوة العاقلة لاختلال البدن الجواب انا اذا قلنا لو
كانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال البدن واذا قلنا لكنها اختلت عند اختلال البدن كنا قد استثنينا عين التالي وانه
غير منتج اما اذا قلنا في بعض الاوقات انها اختلت عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها ما اختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء
لنقيض التالي وانه ينتج نقيض المقدم ونحن لا نقول ايضا انا نجعل المقدمة الشرطية مطلقة اي لا نقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت
عند اختلال البدن بالجملة ذاته فنقول لو كانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما بناء على الحجة ثم انه لا يلزم من اختلالها في بعض

١٧٤

الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلت عند اختلال البدن دائما فظهر انه لا يلزم مما ذكروه وصدق استثناء عين التالي مع انه
لا يصدق ذلك ايضا لم لا يكون منتجا الجواب الحكمي ان الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته بعلل مختلفة فاختلال احوال القوة العاقلة يجوز ان يكون لاختلال
محلها الذي هو البدن ويجوز ان يكون لغير ذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه منعها من ان تتفرغ لفعلها بنفسها واذا احتمل الامران
سقط ما ذكروه فهذا تمام الكلام في تقرير ما ذكره ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر في بقائها على كمالها بقاء
البدن على حد معين من الصحة فاما ما وراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى الشيخوخة
والنقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الامر الزائد على المقدار المعتبر من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم لم يلزم
من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان ما في القوة العقلية فاما في آخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا في ذلك القدر المعتبر
لا جرم اختلت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال او نقول تحقيق ذلك هو ان المعتبر في بقاء القوة الحيوانية قدر
من الصحة بحيث لو اختل ذلك المقدار لما بقيت القوة الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء حصلت
او زالت فان القوة الحيوانية باقية واذا عقل ذلك في القوة الحيوانية التي هي جسمانية بالاتفاق فلم لا يجوز مثلها في القوة العاقلة فان قالوا
هب ان ما ذكرتموه محتمل لكن ازدياد القوة العاقلة وازدياد قوتها في زمان الكهولة ثم ان حصل ذلك لكمال اختلال البدن
لا نقول هذا ايضا وارد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة في الاحوال كلها واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية
حصل في زمان انحلالها فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه على قولين واحد هو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم
الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة ثابتة على كمال قوتها فتستعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلا جرم صارت في هذه الحالة اكمل
واكثر تعقلا

تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان كلها يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا
اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية وافعال القوة العاقلة
قد تكون كثيرا على خلاف ما وصف

التفسير هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة في ذاتها وفي تعقلاتها غنية عن البدن و
تقريرها ان القوى البدنية لها خاصيتان احداهما انها تكل بتكرر الافعال القوية لا سيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم
بالاستقراء وثانيها ان القوى المدركة البدنية لا تشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوي فان الباصرة لا تدرك الشعلة في مقابلة
قرص الشمس والسامعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعود والبوقات وكذا القول في سائر الحواس واذا ثبت ذلك فنقول ان
احوال القوة العاقلة بخلاف سائر القوى في هذين الامرين فانا لا نكل عند كثرة التعقلات بل كلما تعقلت اكثر كانت قوتها على تحصيل
المعقول التام وادراكها المعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية ولقائل
ان يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص احد النوعين بخاصيات لا يوجد في سائر الانواع وان كانت هذه
القوى باسرها مع اختلافها مشتركة في انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهيات لا يستبعد في الجزم واحد بعد اختلافها ولا نسلم ان القوى الجسمانية
المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها القوي فان القوة الخيالية تتخيل البحر والجبل والشمس حال تخيل البقة والذرة وايضا فلسنا نسلم

اشتراكها

ان شيا من القوى المدركة جسمانية على ما مر تقريره في النمط الثالث ما كان فعله بآلة ولم يكن له فعل
خاص في آلة فهو لهذا فان القوى الجسمانية لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلة لها الى آلتها والى ادراكها
ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء

التفسير

هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريرها
ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الآلة لما ادركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلتها والتوالي الثلثة باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية
من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الآلة لا جرم ما ادركت ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا آلتها فكذلك ههنا الثاني
ان الآلة يستحيل ان تكون متوسطة بين الشيء وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين ادراكه لتلك الآلة والآلة لا تتوسط
بين نفسها وبين غيرها واذا استحال ان تكون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الآلة وجب
استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلثة فثبتت صحة الشرطية واما فساد التوالي فظاهر لانا نعلم بالضرورة ان قوتنا العاقلة تدرك
نفسها والجسم الذي يدعى كونه آلة لها وهو القلب والدماغ فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة في تعقلها الى شيء من الآلات ثم تجعلوا هذه
المقدمة صغرى وضموا اليها الكبرى وهي ان كل ما كان غنيا في فعله عن الآلة كان غنيا في ذاته عن تلك الآلة لان الموجودية جزء من الموجودة
واذا ثبت الاستغناء في الفاعلية فبان يثبت الاستغناء في اصل الموجودية كان اولى واذا ثبتت هاتان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة
غنية في ذاتها وفي فاعليتها عن البدن ولقائل ان يقول ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما ان تقدير ان يكون
الامر كذلك لكن لم قلتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والجسماني ذكرتموه لا يفيد واحدا منهما اما الاول
فلانا نقول ان قولكم ان القوة العاقلة تفعل بواسطة الآلة ام لا كلام مجمل وعندنا ان القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق
نفسه وبساير المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الحاصلة التي تكلمنا فيه في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك
فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك وليس يلزم من هذا العرض اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته واما بنفسه طال بالبالم
بالذات المعلية فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجودية والموجدية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس واما
الثاني فهو ان نقول هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليست بجسم ولا جسماني لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم
والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم انه ليس في شيء مما ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان الذي ذكروه كلام خطابي لا برهاني اه

لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكان دايما تعقله او كان لا تعقله البتة لانها انما تعقل
بحصول صورة المتعقل لها فان كان شانها ان تعقل لا بعد ما لم تكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها مادة فيلزم ان يكون قد حصل لها
من صورة المتعقل من مادة موجودة في مادة ايضا ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل في مادتها بالعدد فيكون قد حصل
في مادة واحدة مكتوفة باعراض بعينها صورتان لشيء واحد معا وقد سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصورة التي بها تشعر القوة المتعقلة
مقارنة لها دايما فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دايما او لا توجب التعقل اصلا وليس ولا واحد من الامرين بصحيح لها

التفسير

هذه حجة رابعة على ان القوة العاقلة غير حالة في الجسم اصلا وسماها في كتاب الشفا والنجاة بالبرهان العظيم وتقريرها ان القوة العاقلة

لو كانت حالة في الجسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم دايما او لا تكون مدركة له دايما لكن
التالي باطل لانها مدركة له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل وهو كون القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة
بتقدير كونها حالة في قلب او دماغ لو ادركت ذلك الجسم لكان ذلك الادراك والعلم اما لاجل حضور صورة المعلوم عند القوة المدركة لكم لا يخلو
اما ان يكون ذلك لحضور صورة اخرى مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة او لحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والاول باطل لان
تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم ايضا حاضر عند القوة العاقلة فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال
ولما بطل ذلك تعين القسم الاول وهو ان يكون ادراك القوة العاقلة لذلك الجسم لنفس حضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور دايما
فحصل الادراك لزم ان يكون مدركا لها ابدا وان لم يكن كافيا فبحال لا يكون مدركا له البتة لو ادركته في وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد
صورة اخرى مساوية للمعلوم في العالم بناء على ما بيناه انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال فقطعا ان القوة العا قلة
لو كانت حالة في قلب او دماغ لوجب اما ان تدركه دايما وان لا تدركه دايما ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا بالضرورة انه يستحضر صورة القلب
والدماغ تارة ولا يستحضرها اخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل على فساد المقدم ولقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات احدها وآخرها
ان من عقل شيئا حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل لما مر تقريره والذي نعيده الان انا اذا عقلنا السماء فالاثر
الذي يحصل في ذهني عند ذلك التعقل نعلم بالضرورة انه ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية ولو جاز التشكك فيه لجاز ان
ان يقال السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم منها بين السماء والاثر الحاصل في النفس عند تعقلها
وان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين حالين في محل محسوسين فاما الاثر النفساني الحاصل عند التعقل عرض غير
محسوس حال في نفس غير محسوسة والسماء جوهر موجود في الخارج محيط بالارض ولهذا لم يجز ان نقول ان ذلك الاثر النفساني مساو
لهذا الذي كان غير المعقول خارجا وفي بيه الجهل والجا واذا بطلت هذه القاعدة بطل القول بان تعقل القوة العاقلة محلها لو كان لحصول صورة
اخرى من ذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين فانا بينا انه يستحيل ان يكون الامر الحاصل عند التعقل مساويا للمعقول في تمام الماهية وثانيها
انا ان سلمنا هذه القاعدة لكنا بينا في النمط الثالث بالدليل القاهر ان الادراك والشعور والعلم لا يجوز ان يكون نفس تلك الصورة الحاصلة
بل لا بد وان يكون عبارة عن حال نسبة اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة تدرك محلها تارة ولا
تدرك اخرى لاجل انه يحصل بينها وبين محلها تلك الاضافة المخصوصة تارة ولا يحصل اخرى وعلى هذا لا يلزم شيء مما ذكرتم
وثالثها ان اجتماع المثلين محال وقد بينا في النمط الرابع حيث قلنا بتغاير الاشخاص المختلفة للنوع الواحد لا يكون الا لتغاير القوابل
انه لا دليل لكم على هذه المقدمة وزيفنا ما ذكرتم في تقريرها وكشفنا عن وجه المغالطة فيها ورابعها انا ساعدنا على كل هذه المقدمات
لكن لم سلم انه لو كان تعقل القوة العاقلة محلها لاجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين بيانه هو ان القوة العاقلة حالة
في القلب والصورة الحاصلة عند حصول علمنا بذلك المحل حاصلة في القوة العاقلة فاحدهما محل القوة العاقلة والاخر حال فيها
واذا كان كذلك لم يجتمع المثلان على وجه النفع الامتياز بينهما من كل الوجوه فلا يفضي الى اجتماع المثلين المحال لا اتفاقا

٤٢٥

لم كان احدهما بالمحلية والآخر بالحالية اولى من العكس مع انهما لا نقول ان الذي هو محل القوة كان موجودا اولا ثم حلت القوة فيه ثانيا
فاذا جاءت الصورة الاخرى كانت القوة عقيبة عن الحلول فيها وايضا فالجسم الواحد قد يحل فيه اعراض كثيرة موجودة ولا يمكن ان يوجد
كل واحد منها زائدا على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قائمة بامر هو ذلك المحل لزم اجتماع وجودات مما في ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال
وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية اخرى تحصل الامتياز بسبب ذلك فنقول لم كان لبعض الوجودات بان يكون عارضا لبعض
تلك الماهيات اولى من العكس ولجاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الشيء محلا لتلك القوة العاقلة ومتى اخر لكونه حالا فيه ثم لنرجع لنا على كل هذه المقامات
ولكن هذه الحجة تقتضي ان تكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولوازمها ابدا لان علمها بلوازمها اما ان يكون مغايرا لحصول تلك اللوازم واما ان لا يكون
والاول يلزم منه اجتماع المثلين بل هذا الكلام ها هنا امكن وابين لان تلك اللوازم والعلم بها حالان في النفس الناطقة فيلزم اجتماع المثلين حالا صلا
واما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احد المثلين محل والآخر حال واما الثاني فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيا في ادراك النفس الناطقة لها فيلزم
ان يكون مدركا لها ابدا واما ان لا تكفي فحينئذ يجب ان لا تدركها ابدا فثبت ان الذي ذكروه يوجب عليهم ما الزمناهم ولنرجع الى التفسير اما قوله
لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقل البتة فالمراد من هذه الشرطية ظاهر واما قوله
لانها اما ان تعقل لحصول صورة المعقول بها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية وبيانه ان الدلالة على ان التعقل اما ان يكون لحصول صورة
المعقول للعاقل واما قوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن الى قوله وقد بينا بطلان هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة لو عقلت ذلك
الجسم بعد ان لم تعقله فلا بد وان يكون لحصول صورة مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة وتلك الصورة لا بد وان تكون مغايرة لذلك الجسم لان
ذلك الجسم قد كان موجودا قبل حدوث هذه الصورة وكل ما كان موجودا قبل وجود غيره فانه مغاير له فحينئذ يلزم منه اجتماع المثلين وهو محال
واما قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة الى آخره فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك الجسم لا يكون الا لنفس حضور
ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحصول في التعقل وجب حصول التعقل ابدا وان لم يكف فحينئذ لا يحصل ابدا تمام تقريره

تكملة الاشارات

فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا اي النفس لا يفسد لانه اصل ولن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان اخذ بلا على
انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عنينا بالكلام الاصل جوهره والاعراض وجودها في موضوعاتها فيها قوة فسادها جزؤها
هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب واذا كان كذلك لم يكن الاشياء التي في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها وبقائها وثباتها لها

التفسير

انما سمي هذا الفصل تكملة للاشارات لان مقصوده في الاشارة الاولى من هذا النمط بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها
عن البدن لاجل هذا المقصود فلما فرغ من بيان ذلك في الفصول السالفة اراد في هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم
كان هذا الفصل كالتكملة لما مر ولعلم انما فرع عند ذكر هذه الادلة تصريح بالنتيجة وهي ان القوة العاقلة التي فينا مستقلة بالعاقلية ولا
حاجة بها في ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم بعد ذلك شرع في اقامة حجة اخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة
قابلة الى آخره واعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وقد بين ما مر في النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد
لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لا بد له من محل ويستحيل ان يكون محله ذات النفس لان محل

١٧٦

٤٢٦ امكان الشيء لا بد وان يكون باقيا عند حصول ذلك الشيء لكن النفس لا تكون باقية عند حصول فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس النفس
بل شيء اخر فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة من مادة وصورة لكن ذلك محال لانا ننقل الكلام الى تلك المادة فحينئذ نقول
تلك المادة اما ان يكون لها مادة اخرى وان كان لكن ينتهي الى مادة اخرى لا مادة لها فتلك المادة التي ليس لها مادة يجب ان يستحيل عليها الفساد ها
لانه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة واذ ليس لها مادة استحال الفساد عليها ولا نعني بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل ان يقول
لا نسلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقريره في النمط الخامس ثم لئن وقعت المساعدة عليه لكن لم لا يجوز ان يكون جوهر النفس الناطقة مركبا
من هيولى وصورة مخالفين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد فلما كانت الصورة المقومة لماهية
النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ يصح العدم على النفس الناطقة وقولكم لا نعني الا بقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لم يلزم
من بقاء مادة النفس بقاؤها كما لا يلزم من بقاء هيولى الاجسام العنصرية بقاؤها والذي يحقق ذلك انكم بعد الفراغ من اثبات النفس تقولون انها
تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية واذا جوزتم ان يكون الباقي
بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشيء من ذلك لان لقائل ان يقول حينئذ لم لا يجوز زوال اتصاف تلك المادة بهذه التعقلات
والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شيء من تلك العلوم
والاخلاق وظهر ان العدد الذي ذكروه في بقاء النفس غير كاف … اندفع هذا الاحتمال بان نقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها
فتكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ومعقول لانا نقول بينا تلك الادلة التي … ويقنع وايضا فالنفس الناطقة داخلة
تحت مقولة الجوهر فتكون النفس الناطقة مركبة من الجنس والفصل واذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس على قانون مذهبهم مركبة
من مادة وصورة ومادتها تكون مجردة فتكون مادة النفس عاقلة ومعقولة فعلى هذا التقدير تكون مادة الشيء مساوية لكل ذلك الشيء في تمام الصفات
وهو محال ثم لئن وقعت المساعدة عليه ولكن الوجه الذي ذكرتموه دال على استحالة الفساد على النفس فهو دليل على استحالة الحدوث وتمام تقريره انكم
معترفون بحدوثها بانه وهو انه كما ان الفساد مسبوق بامكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بامكان الحدوث فان استغنى امكان
حدوثها عن المحل وان افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو البدن فليجز في امكان الفساد ان يستغني عن المحل او ان افتقر اليه لكن يكون محله البدن
وان بطل ذلك هاهنا فليبطل هناك والا فما الفرق وبالجملة فلم لا يجوز ان يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل للبدن فكذا
وتعدمها اذا فسد هذا البدن بفساد شرط حصولها عنها وعند ذلك يجب فناؤها لفناء شرطها ولنرجع الى التفسير اما قوله ولانه اصل
فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فالمراد منه ان الجوهر العاقل منا اصل اي قائم بنفسه غير محتاج الى المحل واذا كان كذلك لم
يكن مركبا من شيء يحصل فيه قوة الفساد واما قوله فان اخذت على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عنينا بالكلام الاصل جوهره
فالمراد منه انا لو لم يكن بسيطا بل كان مركبا من المادة والصورة فصرنا نخوض تلك المادة وقلنا تلك المادة اما ان يكون لها مادة او لا وان كان لها مادة
لكنه ينتهي الامر في الاخير الى مادة لا مادة لها اصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها واما قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فيها قوة فسادها
معا وثباتها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان يكون جوابا عن ما اعترض على الحجة المذكورة اولا وذلك السؤال

هو ايلم ان عنيتم ان البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل لان الصور والاعراض فانها بسائط مع انها قابلة للفساد والجواب عنه ان البسيط
الذي يكون حالاً في محل يجوز عليه الفساد لان قوة فساده موجودة في ذلك المحل واما النفس الناطقة فهي من البسائط الغنية عن المحل فظهر الفرق
واما قوله واذا كان كذلك لم يكن اشاها في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها واسبابها فاعلم انه لما ذكر الفرق قال وامثال هذه اعني به الشيء
الذي يكون كالنفس الناطقة في البساطة وعدم الحلول في المحل لا يكون قابلاً للفساد بل يبقى بعد حدوثه واجب الوجود او وجوب عللها والحاجة الى البقا
لوجوب عللها

المسألة الثالثة في الاتحاد ونفاة بعد اربعة فصول

ان من اوائل المتصدين
تقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو الاول ولنفرض الجوهر العاقل عقل آ وان زهوى على قولهم نفسه المعقول
من الالف فهل هو حينئذ كما كان عنده لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسوا عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك بطل على
انحال آله اولى انه ذاته فان كان على انحال آله والذات باقية فهو حساب الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه ذاته بعد بطل
ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئاً آخر على انك اذا امعنت هذا ايضاً علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط

المفسر ذهب قوم الى ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً اتحدت بتلك الصورة العقلية وهذا الحكم انما يعقد الاتحاد ان يعني بها ان كانت
قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد في شيء وان لم يبق والزايل انما الذات او صفة من الصفات فان زال الاول لم يكن ذلك اتحاداً بل عدم الشيء وحدث شيء
آخر وان كان الثاني لم يكن ذلك ايضاً اتحاداً بل هناك ذات باقية في الحالين وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليها صفة اخرى وزالت الاولى وليس
ذلك من الاتحاد في شيء واعلم ان الشيخ قد اختار في كتاب المبدأ والمعاد حين تحاول اقامة الدلالة على ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ان النفس
الناطقة اذا عقلت شيئاً اتحدت بتلك الصورة العقلية

وايضاً اذا عقل آ ثم عقلت آ يكون كما كان عندما
عقل آ حتى يكون سواء عقلت ب او لم يعقلها او يصير شيئاً آخر ويلزم ما تقدم ذكره

المفسر هذه هي الحجة الاولى ويقرر في صورة
اخرى ونقررها انها اذا عقلت شيئاً واتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيئاً ثانياً واتحدت ايضاً بالصورة الثانية فالشيء الحاصل عند اتحاده
بالصورة الاولى هل بقي عند الاتحاد بالصورة الثانية او ما بقي وحينئذ يعود التقسيم المذكور بعينه

وهو ايضاً قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل
الفعال هو ان تصير نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد
وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزياً قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالاً واحداً يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان
الحال في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تصوره قائم حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في
العقل والمعقول كتاباً يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من
اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول

المفسر القائلون بالاتحاد قد يعترفون بان النفس الناطقة انما
تعرف الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال حتى يصير النفس حال تصيرها عاقلة مستفاداً والنفس العقل
الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه الاول وبوجه آخر يختص به وهو ان العقل الفعال لا يتجزى حتى يختص اخر العقل دون غيره وذلك يقتضي كون العقل الفعال

منفسها وهو محال او يحصل كله فيلزم ان تصير النفس عالمة بكل المعقولات وهو باطل واما الحكاية التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود
منها ان يعرف ان القائل بهذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب يطول فيه نفسه في تقرير هذه المقالة ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير
هذه المقالة لا يكون الا فاسداً

اعلم ان قول القائل ان شيئاً ما يصير شيئاً آخر على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر
او على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر فهو قول شعري غير معقول فانه ان كان
كل من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً ان كان المعدوم وحدث شيء آخر
او لم يحدث فان كان المفروض باقياً او مصيراً اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على
الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى

المفسر الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع
القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم ان قول القائل هذا الشيء صار شيئاً آخر يطلق على معان ثلاثة اثنان منها صحيحان والثالث فاسد
اما الصحيحان فاحدهما ان يكون هناك ذات موصوفة بصفة ثم تطرأ عليها صفة اخرى وتزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء
ناراً والثاني ان يتركب منه ومن غيره شيء ثالث كما يقال صار الخزف كوزاً والخشب سريراً وهذان المعنيان نعني بهما الصحيحان واما الثالث
فهو ان يصير احد الشيئين عين الآخر فهذا باطل محال والبرهان ان الشيء اذا اتحد بشيء آخر فهما في هذه الحالة اما ان يكونا موجودين
او معدومين او يكون احدهما موجوداً والآخر معدوماً فان كانا موجودين فلم يتحد احدهما بالآخر وان كانا معدومين فهما ايضاً لم يتحدا بل عدما
وحصل شيء ثالث وان كان احدهما موجوداً والآخر معدوماً فلم يتحدا ايضاً لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم فظهر ان القول بالاتحاد
على جميع الاحوال غير معقول واما عبارة الكتاب فهي واضحة الا في ابطال احد هذه الاقسام الثلاثة فانها محتملة جداً او بعد الوقوف على الغرض
لا حاجة اليه

فظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة مستقر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر

المفسر لما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل شيئاً غيره فان تعقله له انما هو بان تحصل صورة ذلك الشيء فيه والمراد بالجلايا العقلية
تلك المعقولات والعاقل

المسألة الرابعة في اقسام المعقلات واحكامها وفيها تنبيهان

الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثل ما يستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة
اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلاً ثم يجعل موجوداً ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من كل على الترتيب الذي

المفسر العقل على قسمين احدهما ما يكون مستفاداً من المعقول كعلمنا بالسماء فانما يحصل بعد ان ادركناه في الخارج ويسمى هذا القسم
العقل الانفعالي والثاني ان يكون متقدماً عليه مثل ان المهندس يتصور شكل صورة الدار ثم يوجد في الخارج مثل تلك الصورة ويسمى
ذلك العقل الفعلي ويجب ان يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثاني ومعناه انه يجب ان يكون علم الباري تعالى بالاشياء علماً فعلياً لانه لو
كان انفعالياً لكان علمه مفتقراً الى غيره وهو محال

كل واحد من القسمين قد يجوز ان يحصل من سبب خارجي مصوّر لوجود الصورة
في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة وقد يجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة
الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته

المفسر العقل الفعلي والانفعالي ينقسم كل واحد منهما الى ما يكون الشيء من غيره

إلى ما لا يتمن ذاته ولو لا هذا القسم الثاني لافتقر كل واحد الى الآخر لا الى نهاية وهو محال ولما بينا ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فعليا
وجب ان يكون ذلك له لذاته لا لغيره **المسئلة الخامسة** في كيفية علم الله بذاته وبالكليات وفيه فصول
واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها
في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا **التفسير** كما قد دللنا في الابواب السالفة انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات
والآن نريد ان نبحث عن كيفية حصول تلك العالمية له فنقول قد بينا قبل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء ابتداء او يكون حاصلا لذاته فنقول
انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته تعلق بها علة لما بعده فاذا علم ذلك علم ايضا معلوله
ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا اما طولا فكالعقول التي كل واحد منها علة للعقل الذي تحته
واما عرضا فكما اذا صدر شيئان او اكثر من علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك معا واعلم ان قولكم علمه تعالى ٤٢٩
بذاته يقتضي علمه بمعلوله يناقضه انكم اما ان تقولوا ان علمه بذاته من حيث هي تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله او تقولوا ان علمه بذاته من حيث
انها علة لذلك المعلول يقتضي علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه بذاته المخصوصة التي من حيث لو حققنا اولا اعتبار انها كما بها علة
كانها علة لذلك المعلول تقتضي العلم بذلك المعلول فظاهر ان هذه المقدمة [illegible] ثم ما ذكرتم دلالة
عليها واما الثاني فباطل لان علمه تعالى بان ذاته علة للشيء الفلاني علم باضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء والعلم باضافة امر الى امر
مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وانه محال
ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما
بعده منه في ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب **التفسير**
مراتب العلوم ثلثة فالمرتبة الاولى علم الله تعالى وهو اشرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه بما تحته على ما مر تقريره المرتبة الثانية علم
العقول بعللها ومعلولاتها اما علمها بعللها فليس ذلك لها من ذواتها بل من عللها لان الفلاسفة زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
واما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلة فلاجل القضية الاولى قالوا ان علم الباري تعالى بذاته علة لعلمه بغيره لان ذاته علة لغيره والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضية الثانية قالوا ان علم العقول بعللها ليس لها لذواتها بل فاضت عليها من عللها وبيان هذا
الفرق على ما نقول فهو ان العلة انما المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلا جرم متى عرفت العلة بعينها لزم من علمها ان انما المخصوص
علمها بذلك المعلول واما المعلول فانما يفتقر الى العلة ليس الى امكانه والامكان لا يحوج الى تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك العلة
ولما كان [illegible] ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لا يحوج الا الى مطلق العلة والمرجح واما تعين العلة فلا يكون الا من جانب العلة
يعني انها لما حصلت تلك العلة وهي لذاتها موجبة لهذا المعلول استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا
كان كذلك فالمعلول لم [illegible] علمه بكونه ممكنا ويلزم من علمه بكونه ممكنا علمه بان له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته فاما تعين العلة فلما لم
من لوازم ذاته لا جرم لم يلزم من علمه بنفسه العلم بتلك العلة المعينة فظهر ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول

ولقائل ان يقول هذا لا يستقيم على اصولكم لان عندكم في كل عقل اعتبارات ثلثة وجوبه وامكانه ووجوده [illegible] وتعقلها وفلكا
واذا زعمتم ان علم العقل المعلول مستفاد من علته لزم ان يبقى في العقل الذي هو العلة اعتبار رابع والا لم يكن مستندا لذلك المرتبة الثالثة
علم النفوس بتلك العلوم انما يحصل فيها عن فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل دائما حاصلة بحسب استعداد مختلفة المبادي والمناسب
ولنرجع الى التفسير اما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا فالمراد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته
تعالى قابل لتلك الصور وفاعل لها ومو [illegible] عن قولهم المشهور في امتناعه واما قوله ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول
ولما بعده من ذاته فالمراد ما ذكرنا من ان ادراك العقل الاول لعلته باشراق الاول واما ادراكه لما بعده اي لمعلولاته فمن ذاته واما قوله
وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب فالمراد منه ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نقشا
٤٣٠ ورسما لانها امور حادثة شبيهة بالنقش الطارئ على اللوح تارة والزائل عنه اخرى
ولعلك تقول ان كانت المعقولات [illegible] عند العاقل [illegible] بعض ما ذكرته ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واجب الوجود هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل
ذاته بذاته ثم تعقل [illegible] عقلا بذاته لذاته لتعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من
الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا
تأثير لذلك في وحدانية ذاته **التفسير** هذا سؤال جيد وتقريره انكم اذا قلتم ان الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول
صور المعلوم عند العالم فيحصل في ذاته صور المعلومات باسرها ثم زعمتم ان العالم انما يحصل للعلم فيلزمكم ان يكون ذات الله تعالى محلا لتلك
الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه انه يلزم ذلك ولكن انه لا يلزم منه محذور لان الدليل انما دل على تنزيه ذات الله تعالى عن
الكثرة فاما انه لا يوجد في لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بل لا دليل اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء من لوازم علمه بذاته فتكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه
بالاشياء كثرة في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة في الملزوم فان الواحد التي هي ابعد الاشياء عن طبايع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من
كونها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ثم قال بعد ذلك فالاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء اي لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته واقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذاهب الفلاسفة
في مسئلتين من امهات المسائل احديهما ان المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وههنا اعترف بان المؤثر في تلك الصور
الحاصلة في ذاته تعالى والقابل لها هو ذاته فالبسيط ههنا قابل وفاعل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا
الاضافات والسلوب وههنا اعترف بان لله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير
اضافية وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورها في العالم وتلك
الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبه ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية بماهيتها العقول والمساوي للجواهر والكميات والكيفيات
في تمام ماهيتها فكيف تكون مجرد اضافات فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية **المسئلة السادسة**
في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعة واعلم ان الجزئيات قد تعلم على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم به وقد تعلم ايضا على وجه يلزم
ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم اولا في تحقيق كل واحد من هذين النوعين ثم اشتغل بنفي احدهما واثبات الآخر

الأسباب الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات من حيث يجب بأسبابها منسوب إلى مبدإ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي
فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني
الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو وقع بعده بل مثل أن يعقل أن كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا في موضع كذا ما
في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة به بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولا له على النحو الأول لأن هذا إدراك
آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الأول يكون ثابتا الدهر كله وإن كان علما بجزئي وهو أن العاقل يعقل أن بين
كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان أول الحالين محدود فعقله ذلك أمر ثابت قبل كون
الكسوف ومعه وبعده **المفسر** الجزئيات إذا عقلت أسبابها عقلت كلية ولا يتغير ذلك التعقل عند تغير تلك الجزئيات فإن من عقل
بأنه متى وقع الشيء الفلاني فإن ذلك الشيء يقتضي حركة الفلك والكوكب وأن يقتضي وصوله إلى الموضع الفلاني حالما يتوصل أن يحيط به ... الشمس
وأنه متى كان كذلك حصل الخسوف وأنه إذا حصل بعد ذلك الحد حصل ... فبهذا الطريق يتصور جميع الجزئيات على جميع ...
وأحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا يتغير بتغير المعلوم فإن هذه التعقلات حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه وبعده فأما العلم بأن هذا الكسوف حصل
الآن أو مضى أو سيحصل فإنه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقط لأن الجزئي ... حتى يتغير العلم عند تغير المعلوم وكيف يعلم الجزئي
بعينه عند تعينه واعلم أن ألفاظ الكتاب ظاهرة إلى قوله وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا إلى آخره فإن المراد منه أن من يعقل أن
بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا الكسوف جزئي كان هذا التعقل أمرا ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وقوله من زمان أول الحالين
محدود كأن ألفاظ ليس فيها كثير فائدة ولو حذفناها لانتظم الكلام جدا فلعلها ليست من كلام الشيخ والأولى حذفها
قد تعتبر الصفات للأشياء على وجوه منها مثل أن يسود الذي كان أبيض وذلك بأن يستحيل الصفة متقررة غير مضافة ومنها مثل أن يكون الشيء
قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال إنه قادر على تحريكه فاستحال الذي هو غير صفة ولكن من غير تغير في ذاته بل في إضافته
فإن كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها إضافة إلى أمر كلي من تحريك أجسام ... مثلا ... ويدخل في ذلك ...
ويحتمل ... فإنه ليس كونه قادرا متعلقا به الإضافات المتجددة تعلقا ما أبدا منه فإنه لو لم يكن متأصلا في الإمكان ولم يتبع إضافة
القوة إلى تحريكه أما ما هو ذلك في كونه قادرا على التحريك فإذن أصل كونه قادرا لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليها من الأشياء بل إنما يتغير الإضافات
الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله ومنها مثل أن يكون الشيء عالما بأن شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بأن الشيء أيس فيتغير
الإضافة والصفة المضافة معا فإن كونه عالما بالشيء لا يختص بالإضافة حتى أنه إذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك أن يكون عالما بالجزئي حتى
يكون العلم بالتجدد علما مستأنفا بالمرة إضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير
كونه حقيقيا لا كما يكون قادرا له ثم هيئة واحدة إضافات شتى فهذا إذا اختلف حال الإضافة ... عدم ووجود وحال ... حال
الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضا فإن ليس موضوع التغير الجزئي ...
تبدل بحسب القسم الأول وبحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فيعد كونه في إضافات بعيدة لا يؤثر في الذات **المفسر**

لما بين الشيخ أن العلم بالزمانيات من حيث إنها حاصلة الآن أو غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها وأراد أن يحتج باستحالة التغير على الله تعالى
على استحالة اتصافه تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم أولا في أقسام التغيرات وأصنافها فذكر أنها على ثلاثة أوجه وتعرض للصفات بالنسبة
أما أن توصف حقيقية عارية عن الإضافات كالسواد والبياض أو صفات هي مجرد إضافات ككون الإنسان يمينا أو شمالا أو صفات حقيقية
ذوات إضافات وهذا القسم الثالث على قسمين أحدهما الصفة التي لا يلزم من تغيرها تغير تلك الإضافة بتغيرها وآخر ما يلزم من تغيرها ... فة
بغيرها أما الأول فهو مثل أن يكون الشيء قادرا على تحريك جسم فإن عدم ذلك الجسم استحال أن يقال هو قادر على تحريكه بطلت تلك الإضافة إذ لا يمكن
لا يلزم من عدم تلك الإضافة عدم تلك القدرة لأن القدرة صفة واحدة يلحقها إضافة إلى أمر كلي وهو تحريك الجسم فأما أن المعين كون ذلك الجسم زيد
أو عمرو فغير داخل في تلك الإضافة فلا جرم المتغير فيها أن يكون متعلقه تحريك الجسم لا تحريك هذا الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم أو عدم وأما الثاني
فهو مثل العلم بعدم الشيء حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فإنه متى تغير المعلوم تغيرت الإضافة والعلم معا والذي يدل عليه أمور الأول هو أن العلم
بعدم الشيء مخالف للعلم بوجوده وغير قائم مقامه لأنه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده أو بالعكس لكان ذلك جهلا وأما إذا وجد العلم بعدمه حال
عدمه أو وجوده حال وجوده فإنه لا يكون جهلا بل يكون علما ولولا أن العلم بعدم الشيء مخالف للعلم بوجوده وإلا لقام كل واحد منهما مقام الآخر ولو كان كذلك
لكان العلم بوجوده حال عدمه علما كما أن العلم به حال عدمه علما ولما لم يكن كذلك ثبت ما ذكرناه والثاني وهو أن من علم أنه إذا جاء الغد دخل زيد
الدار فهذا العلم لا يكفيه في العلم بدخوله في الدار عند دخوله فيها لأنه لو كان في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار إلى أن جاء الغد ودخل
زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الإنسان أنه جاء الغد فإنه لا يكون علمه بأنه إذا جاء الغد دخل زيد الدار كافيا في حصول العلم بأنه قد دخلها الآن بل ينبغي
أن ينضم إلى ذلك العلم علم آخر وهو أنه جاء الغد وحينئذ يتولد من هذين العلمين علم بالشيء على سبيل التجدد بأن زيدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول
الشيخ أنه إذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف في أن يكون عالما بالجزئي بل يكون العلم بالتجدد علما مستأنفا له بالتجدد إضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة
لها إضافة مستجدة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته عقيبها فثبت بما ذكرنا من وجوب تغير هذا النوع من العلوم عند تغير المعلوم ... الشيخ
في تقرير هذه الأقسام قال فالشيء موضوع التغير ... أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول وبحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فيعد كونه
في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ومعناه أن التغير في القسم الأول وهو الذي يكون مثل السواد والبياض وفي القسم الثالث وهو العلم محال
وأما في القسم الثاني وهو كالقدرة والتيمن والتياسر لما هو من الإضافات جائز لأن التغير هناك في الحقيقة تحرك الإضافة لا نفس الصفة التي هي ذات القدرة
هذا حاصل الكلام ولقائل أن يقول إنما الإضافات عندكم أمور موجودة في الخارج فإذا جوزتم التغير في الإضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم
أن يحدث في ذاته صفة بعد عدمها أو يزول عنها صفة بعد وجودها فيها وإذا جوزتم ذلك فهنا لم لا يجوزون مثله في الصفات الحقيقية
وأي دليل يدل على الفرق بينهما ثم بين وقت المساعدة على أن التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم أن العلم من الصفات الحقيقية
بل إن العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والذي يعتقدونه من أنه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم قد أبطلناه بما فيه
مقنع وإذا ثبت ذلك كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الإضافة وذلك غير ممتنع واعلم أن من الناس من نازع في قولهم العلم بالجزئيات يجب تغيره
عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والأولى أن نساعد على وجوب التغير لكن نزعم أن العلم ليس إلا الإضافة المخصوصة وإذا جاز التغير

في اضافات العارضة لذات الله تعالى فلم لا يجوز ايضا تغيره في هذه الاضافة وكيفيته وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك
الاضافة المسماة بالعلم لكن بشرط حصول تلك المعلوم فالعلم بان زيدا دخل الدار موجب ذات الله تعالى في نفسه لكن بشرط ان يدخل زيد الدار
فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم ويحصل شرط علم آخر وهو العلم بكونه خارجا فلا جرم يحصل العلم الآخر وما ذكره
الفلاسفة في استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرناه في سائر الكتب واعترضنا عليه واذا كان كذلك سقطت حجتهم على القدح في علم الله
تعالى بالجزئيات

كونك سابقا وثمّا لا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك ذا حالة متقررة في نفسك يتبعها
اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة

المفسر لما ذكر الاقسام الثلثة للصفات الحقيقية في
الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التي هي مجرد اضافات فقط مثل كون الشي سابقا وثمّا وزعم ان هذه الامور مجرد اضافات لنا كونه
عالما وقادرا فهي صفات تتبعها اضافات واعلم ان كثيرا من المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك وزعموا ان العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة
فاما ان يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما اقام على صحة دعواه برهانا ولا بينه

والواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط
تتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت

المفسر لما فرغ من بيان ان
الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير وكيف يعلم حتى لا يلزم التغير وكان التغير على واجب الوجود ممتنعا صرح في هذا الفصل بانه تعالى يجب
ان لا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيا متغيرا ويجب ان يكون عالما بها على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الزمان والدليل عليه انه قد بين ان كل ممكن
فلا بد له من مرجح وانتهاء سلسلة الحاجة بوجود غير ذلك المرجح لا يوجد فاذن يجب استناد كل الممكنات الى واجب الوجود وقد بينا انه واجب واحد
فاذن جميع الممكنات مستندة الى الباري تعالى وقد عرفنا ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى بذاته علمه بجميع هذه الجزئيات
على اقصى ما لها من التفاصيل وهذا الكلام حق بعد تقرير المقدمات المذكورة واما لفظا القضاء والقدر الذي اوردهما ههنا فيعني بالقضاء
معلوله الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه سائر التفصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات
الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول تجري مجرى تفصيل الجملة وهو القدر

المسئلة السابعة في شرح عنايته تعالى بفصل واحد

فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام
وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية
الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل

المفسر اعلم انه في النمط السادس لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالاختيار
وكان المفهوم من العناية هو ان يفعل الفاعل فعلا لينتفع بغيره وهذا التفسير لا يتأتى مع القدح في كونه تعالى مختارا لا جرم احتاج الى تفسير
العناية والآن ايضا لما قدح في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المعنى المتعارف مما لا يستقيم ايضا مع القدح في العلم بالجزئيات لا جرم اعاد تفسير
العناية مرة اخرى والتفسير الذي ذكره ههنا هو الذي ذكره هنا لكن من غير زيادة فلا فائدة في الاعادة

المسئلة الثامنة

في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي خمسة فصول

الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يعرى وجودها
عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام الحركات ومصادمات المتحركات
وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدا لفيضان الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم
الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يوجد
شر يسير شر كثير وذلك مثل النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتولم
ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يجوز ان يتأدى احوالها
في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في
العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى
المذكورة لا تغني غناها او لم تكن بحيث تعرض لها عند المصاكات عارض خطاء وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين
وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض والشر داخل في القدر بالعرض كانه مرضي

المفسر الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والكلام فيه مبني على تقسيم وهو ان نقول الموجود
اما ان يكون خيرا محضا او الخيرية غالبة فيه او الخيرية والشرية فيه سيان او الشرية غالبة فيه او يكون شرا محضا فهذه اقسام
خمسة لا مزيد عليها اما القسم الاول فان الحكمة الالهية التي هي مبدا الرحمة وينبوع الخير والجود يقتضي حصوله واما القسم الثاني
فان الحكمة تقتضي حصوله لانه لو لم يحصل لا يدفع تلك الخيرات الغالبة فاذن في حصول المفسدة القليلة خيرا كثيرا وفي عدم
حصوله عكس ذلك وكل الذي المفسدين لدفع اعلاهما من مقتضيات الحكمة والمراد من قوله انه في ان لا يوجد الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير ومثال هذا القسم النار فانها لا تكون تامة موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التي هي منشأ منافع عظيمة
الا ويكون بحيث يتأدى بعض احوالها الى الاحراق فيما يجاورها والانسان لا يمكن دخوله في الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه و جوارحه
الا ويكون بحيث يعرض لبعضهم خطأ في الهيئات الطبيعية او العقلية تكون سببا للضرر في المعاد واما الاقسام الثلثة الباقية فغير موجودة
لانا اذا تاملنا في احوال هذا العالم وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة اعم واتم واكثر واذا عرفت هذا
ان الشر داخل في القضاء الالهي بالعرض يعني ان الامور التي الخير فيها غالب يعلمها الله تعالى مقصودة لما فيها من الخيرات الغالبة لاجلها
وجدت تلك الشرور القليلة اللازمة لها ولو لا كونها لازمة لتلك الخيرات لما وجدت ولقائل ان يقول الفلاسفة ان البحث
عن هذه المسئلة ساقطة عنكم على حسب اصولكم ولكن خوضكم فيه من الفضول وانما قلنا ان البحث ساقط عنكم على حسب اصولكم لان البحث
عن هذه المسئلة لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين وانتم لا تقولون بواحد من هذين الاصلين
فاما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختارا امكنه ان يفعل وان لا يفعل
حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا بالذات بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون مصدرا لما صدر عنه لم يقال لم فعل هذا دون ذلك

لان جواده هو الذي اوجبت هذه الافعال عنه لان ذاته تعالى كانت موجبة لها لذاته وكان يستحيل في العقل عدم صدورها
عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات محضة او شرورا محضة واما انه لا يتم القول بالحسن والقبح العقليين [illegible]
بان ذلك الكل حسنا وصوابا من الله تعالى على ما هو قول الاشعرية واذا كان كذلك استحال ان يقال يجوز من الله تعالى فعل الشر
ويجب ان يكون فعلا [illegible] ان هذا البحث انما يستقيم على قول [illegible] وهم المعتزلة واما الذين [illegible] كان هذا
البحث ساقطا عنهم وكان خوضهم فيه فضولا واما الفلاسفة فان يقولوا غرضنا من هذا البحث امران احدهما ان نعلم [illegible] الله
من الاقسام الخمسة المذكورة من المقصود ان نعلم ان المخلوقات خيرات محضة او شرور محضة او ممتزجة والثاني ان نعلم
الله تعالى بالنظام الاكمل على الوجود ذلك النظام فهنا ان النظام الاكمل كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل في الوجود
ان [illegible] هذا المقام ولكن التقسيم الذي عليه [illegible] على تصور ماهية الخير والشر [illegible] عن ذلك فنقول
اشتهر في السنة الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما قالوا الاستدلال عليه بعض الامثلة ان قالوا [illegible]
العقل [illegible] اذا [illegible] من الامور الوجودية [illegible] من الامور العدمية وجدنا الشر ليس الا العدم [illegible] فاذا نظرنا الى [illegible]
[illegible] من العقل [illegible] من الكمالات [illegible] واذا نظرنا الى [illegible] السكر [illegible] كذلك
واذا نظرنا الى [illegible] العضو فانه لا للقطع كان ذلك خيرا فانه لو كان حاسا [illegible] فاما اذا نظرنا الى فوات [illegible]
والى [illegible] المال [illegible] شرا ومعلوم ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم [illegible] هذا
الاحتجاج [illegible] ان من قال الخير وجود والشر عدم [illegible] ان يكون غرضه من تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم [illegible] وحينئذ
[illegible] الى ذلك الاستدلال والاحتجاج لان لكل ان يعبر [illegible] لفظ شاء باي معنى شاء وان كان غرضه [illegible] الحكم على الخير بانه
وان يكون موجودا وعلى الشر بانه [illegible] موضوعها الخير [illegible] محمولها الوجود [illegible]
تصور ماهية الخير والشر [illegible] الذي ذكروه [illegible] تقدير [illegible] هذا المقام [illegible] على المجرد
وقد عرفت انه [illegible] واعلم ان الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام المشهور الا الالم اما [illegible] موجبا اليه ثم ان العلم
الضروري حاصل بان الالام وجودية [illegible] من العقلاء بل من الناس من زعم ان اللذة عبارة عن زوال الالم فجعلها امرا عدميا
[illegible] منهم في كون الالم امرا وجوديا واذا كان الامر كذلك ظهر ان الذي يعنيه الناس بلفظ الشر امر وجودي واما الخير فقد يطلق على
عدم الالم فيقال للانسان الذي هو في السلامة في خير وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل فنقول الكلام في [illegible]
ويقول احوال الحيوان لا يخلو عن احد امور ثلثة اما ان يكون في اللذة او في الالم او يكون خاليا عنهما اما اللذة فمن الناس من انكر وجودها
وهو محمد بن زكريا الرازي فانه زعم ان لا معنى للذة الا زوال الالم فاللذة التي يجدها عند الشبع لا معنى لها الا زوال الم الجوع واللذة التي
يجدها عند الشرب لا معنى لها الا زوال العطش فانه متى كان الجوع والعطش اشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب اقوى
ولذلك اللذة في الصيف من الجلوس في الهواء البارد وفي الشتاء في الهواء الحار دفع الم الكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس

الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع انما كانت لدفع الفضلة المؤذية واما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمين فقد [illegible]
على ابطال هذا القول لوجوه اولها ان العدم يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف فلو كانت اللذة امرا عدميا لما كانت [illegible]
من لذة اخرى وثانيها انا قد نلتذ بادراك صوت او صورة [illegible] مع انا ما شعرنا بوجودهما حتى يقال ان الالتذاذ انما كان لدفع
الم الشوق الى هذه الصورة فقد حصلت اللذة من غير زوال الم وكذلك لمن يشاهد بعض الاشخاص [illegible]
اللذة خروج عن المولم [illegible] من العقلاء عند ضعف شهواتهم ان [illegible] بالاطعمة الكريهة [illegible]
[illegible] من بعد نفسه لاجل ان يلتذ في الحالة الثانية [illegible] في ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول
المقصود من الحيوان التعرض للذات او للالم او اللذات والالام [illegible] فان قلنا نقول [illegible] فيها [illegible] ضمنا
كونها امورا ثبوتية لكنا اذا تاملنا [illegible] الغالب على الحيوان اما الالم ودفع الالم لان الصحة لا معنى لها الا السلامة
خالية عن الالم والذي يقال الصحة لذة فهي مجازية لان اللذة حالة وجدانية فاذا لم يجد [illegible] النفس استحال ان [illegible] سببا
لذلك زيادة تقرير في النمط الثامن وايضا فالسلامة عن المؤذيات الخارجية والداخلية لا معنى لها الا عدم [illegible] الى الالم
وايضا استفادة اسباب المعيشة من الدار والعقار والجاه والمال انما هي وسايل الى دفع الالم المتوقع واما الالتذاذ الحاصل
عند الاكل والشرب والجلوس في الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة فحاصل ذلك يرجع الى دفع الم الجوع والعطش واذى الحر والبرد
لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يرجح طعاما على طعام [illegible] على الخبز لانه لما كان الغرض [illegible] دفع الم الجوع [illegible] الفضلة
المخصوصة وذلك حاصل [illegible] فيجب ان يكون الكل سواء [illegible] لو كان الغرض [illegible] دفع الم [illegible]
هذا [illegible] طعاما على طعام بعد اشتراكها في ازالة الجوع لكون الطعام المكروه [illegible] طعمه
او [illegible] او شكله او [illegible] الطعام المطلوب موصوف بضد هذه الصفات [illegible]
[illegible] طعاما على طعام [illegible] على الخبز [illegible] ان الغالب على احوال الخلق اما الالم واما دفع الالم وان اللذة الحاصلة التي هي حقيقية
وجودية دالة على زوال الالم [illegible] في صورة [illegible] عرف
وجودهما قبل ادراكها [illegible] ذلك واما الالم [illegible] وان كان بعضها في غاية القوة كالامراض وبعضها ضعيفة [illegible]
التي لا يخلو الانسان عنها في اكثر اوقاته كالغموم والهموم والخوف والخجل والحياء والغضب والالام الحاصلة عند الجوع والعطش
الروايح الكريهة ورؤية [illegible] ومشاهدة المحالات [illegible] وامثال الذباب والقمل والنمل الى ساير الامور التي [illegible]
حصرها لكثرتها فاذا ثبت ان الالام غالبة واللذات [illegible] فلو كان المقصود من الخلق ايجاد [illegible] علم
[illegible] حصول الالام الكثيرة [illegible] ذلك اكثر [illegible] فظهر ان الذي ذكروه ان الغالب على هذا العالم الخير
باطل [illegible] وان كان [illegible] الانسان [illegible] اللذة
[illegible] وانما [illegible] المقصود من خلق الانسان وساير الحيوانات [illegible]

واما ان يجعل المقصود منه ان لا يكون متعرضا لللذة ولا للالم فنقول ان هذا لا يصلح ان يكون داعيا الى الخلق والايجاد لان التعالي
العديم الضرر فكذلك بل ذاك اولى لانه كما لا يجلب النفع بذلك الخير الفعلي فكذلك لا يصل اليه الشر الجالب فالتعالي العدم اولى
وعند هذا المضيق ترى الجمهور من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله تعالى سؤال طالب العلة فهو باطل لان الله تعالى
خالق العالم لذاته لا لعلة فنقول حينئذ لهم الآن بلغ غرضهم حقيقة حكمكم ومواتيه تعالى بان ذاته علة الكون ان يقال لم جعل الشر معلولا
لازما بالذات لا يجوز تعليله بعلة منفصلة وحسن نظرهم ما ذكرناه اذا حصلتم في هذه المسألة من الفصول واما القائلون بالفاعل المختار
فمنهم من انكر الحسن والقبح العقليين وقال كل ما يفعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانقطع هذا البحث ايضا عنهم واما المعترفون
بذلك فهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريض للمنافع والانصاف فانه لا يمكن ان يكون المقصود التعريض للذات الدنيوية
فانها بالنسبة الى الالم كالقطرة في البحر على ما مر تقريره بل الاولى ان يجعل المقصود التعريض للمنافع الاخروية قال المصنف
محمد بن عمر الرازي رضي الله عنه وانا اعتذر من الله على السلامة في الاكثر حتى كتبت منها لا عن الاكثرين في ذلك اذ رجعت
الى نفسي وقابلت اللذات الخفية بسبب اوائل الامور العدمية بالآلام الجلية والخفية كما عددناها وجدنا اللذات [illegible]
في جنب الآلام واذا كان الامر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام مرغوبا فيها ولولا ما يرجى من اللذات الجنية
الاخروية لكان العدم المحض اولى **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة
الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلاثة حال البالغ
في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال من ليس سالم ذلك وهي حال القبيح والسقيم او السقيم والاول والثاني ينالان
من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة حال البالغ في فضيلة الخلق الحفل
وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك وليس في المعقولات الا ان جملته ليس على حسب اضافة
في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة وينال حظا من خيرات الاخرة
والاخر كالسقيم والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه
الطرف الفاضل صار اهل النجاة غالبة وافرة **المفسر** الغرض من هذا الفصل القدح فيما ذكر من الحجة على ان الشر غالب
وتقريره انا نرى الجهل وطاعة الشهوة والغضب غالبا على الخلق وكل ذلك شرور لانها اسباب العقاب فدل على هذا القدر غلبة الشر
ثم اجاب عنه بانه كما ان احوال البدن في الجمال والصحة على اقسام ثلاثة احدها الفائق في الجمال والصحة والثاني المتوسط في ذلك
والثالث القبيح والمريض والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة قسطا وافرا او معتدلا او يكونان من اهل السلامة فكذلك حال النفس
في هيئاتها اجزاؤها الغاية في كمال العلم وحسن الخلق والثاني الخالي عن العقائد الحقة والباطلة والاخلاق الحسنة والرديئة
فالقسم الاول ينال السعادة العظمى والقسم الثاني هو من اهل السلامة وينال حظا من خيرات الاخرة والقسم الثالث صاحب
الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار اهل النجاة الغالبة

[illegible]

١٨٤

ولقائل ان يقول اما ان يقولوا ان المتوسط من اهل السعادة او من اهل السلامة والاول محال بين لان المتوسط في الصحة
والجمال غير غالب على عدم لانهم على ما بيناه وان كانت غالبة على آرائهم والثاني مسلم لكنه يخرج منه ان السلامة غالبة ليصح رد
الى الخلق والايجاد ويبطل ما ذكرتموه ثم ان لنا عن هذا المقام كلاما وهو ان احوال النفس في العقائد والاخلاق لها طرفان
وواسطة وذكرتم ان الواسطة هي الغالبة فان عنيتم بان الواسطة في العقائد هي الغالبة اي النفوس الخالية عن الحق
والباطل اكثر من النفوس المنتقشة بهما فهذا مسلم لان اكثر الخلق عوام وان عنيتم ان الواسطة في الاخلاق هي الغالبة
فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان يكون نفوسهم مستغرقة في محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب لا سيما
اعني النفوس الفاضلة في الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الرديئة الاخلاق كالقطرة في البحر فكيف يقال
الغالب اهل السلامة واعلم ان الجواب عن هذا السؤال سيأتي في الفصل الذي بعد ذلك **تنبيه** لا يقعن عندك ان السعادة
في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولا
يقعن عندك ان تفاريق الخطايا بالكلية تبت عصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود
ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل
والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وسنشبع لهذا فصل بيان **المفسر** لما ذكر ان الوسط في الخفا بد
والاخلاق اعني النفوس الخالية منهما هو الغالب وحينئذ ربما خطر بال الانسان ان سبب السعادة الاخروية ليس
الا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء من السعادات فيكون الغالب على النفوس ان تكون معطلة لا يكون لوجودها
وعدمها فرق وايضا فالغالب على الخلق الاخلاق الرديئة وذلك سبب العقاب فيكون الشر غالبا على ما قررناه في الفصل
المتقدم وقد ذكر في هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات فقال ولا يقعن عندك ان السعادة الاخروية نوع واحد ولا يقعن
عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم والمراد منه انه لا ينبغي ان يحكم الانسان بان السعادة في الآخرة نوع واحد
وانه لا يناله ذلك النوع الا بالعلم وعلى هذا المذهب من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب
عن السؤال الاول واما قوله ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا بالكلية تبت عصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل
وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني
وتقريره من وجهين احدهما ان الذي يقتضي العذاب المخلد هو العقائد الرديئة فاما الاخلاق الرديئة فانها توجب العذاب مدة
ثم زوال العذاب بعد ذلك وتخلص تلك النفوس الى سعة من رحمة الله تعالى واذا قابلنا بما وصل اليها من العذاب المنقطع
الذي يحصل لها السعادة الابدية الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة وثانيهما انه ليس كل خلق ردي فانه يكون موجبا للعذاب
بل الخلق الردي الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن في النفس جدا بالغا ولا شك ان ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح
بته اي قطعه وقوله تبت عصمة النجاة اي قاطعة لها واما قوله ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل

والخطا اصرفا الى الابد واستوسع رحمة الله فالمراد منه ان من اعتقد ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين
وكان نقيا عن الاثام والاوزار كما يقوله المعتزلة لزمه ان يكون اهل النجاة بعض القاصرين في غاية القلة لكن ليس كذلك
بل النفوس الخالية عن العقايد الباطلة من اصحاب السعادة والنفوس التي اشرفت الاثام سيخلصون ايضا الى السعادة
وحينئذ تكون الغلبة لاهل النجاة **وهم وتنبيه** ولعلك تقول هلا امكن ان يبرا القسم الثاني عن لحوق الشر
فيكون حوالك انه لو برى عن لحقه ذلك لكان شيا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في
اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الجاريه
فاذا برى عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعل غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكوره
عن ان يوجد على ما بينا **التفسير** هذا سوال اي على القاعده المذكوره في كيفية دخول الشر في القضا الالهي
وهو انه لم لم يبرا الخير الكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الذي يمكن ان يكون خيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد
وبقي في التقسيم قسم اخر وهو الذي لا ينفك عن شر البتة ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم لو برا عما فيه من الشر
لما كان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكنا قد دللنا على هذا القسم الثاني يجب في الحكمة ايجاده ولا يمنع الجود اهماله
وهم وتنبيه ولعلك ايضا تقول فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيتها
كما ستعلمه هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن بد من وقوعها ولا
من وقوع ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدئ له خارج فحديث اخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك
ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي يبعث فينفع في الاكثر والتصديق
تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عرض بعض التخويف والاعتبار فركب الخطا والى اخره وجب التصديق
لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجب من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم
يكن في المفسده الكثيره له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن المبعث لمنفعة الجزئي لاجل الكلي كما المبعث لمنفعة الجزء لاجل
الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن كليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال لها انها من
الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية تعرف بالحجج فاكثر ما الكثيرة
من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارباب المصالح ولعل فيها ما يتضح بالبرهان يجب بعض الفاعلين واذا حققت كان من قبيل
الى الواجبات دون اكثرها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في مواضع اخرى **التفسير** قال صاحب الصحاح يقال
لا المتفت لفلان اي لا انظر اليه ثم نقول هذا السوال ظاهر وهو انه اذا كان الكل بقضا الله وقدره فلا يكون للانسان
فعل لا شي من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه واجاب عنه من وجهين احدهما الجواب المستقيم على اصول الفلاسفه
وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا فانه لما اكتسب العقايد الباطلة والاخلاق

الرديه وهذه الاسباب يوجب العذاب الشديد عند انقطاع النفس عن البدن ثم حصول ذلك العذاب على سبيل القهر فهو
كالمرض فانه لازم للتدبيرات الرديه السابقه وثانيهما ان الله تعالى يجازي بعقوبات المكلف وهذا الثاني هو القول الاول على
المختار والفلاسفه لا يقولون به وهذا هو المراد واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث اخر ثم ان اورد
الجواب بناء على هذا الاصل وقال في الوجه في حسنه انه كان يجب ان يكون التخويف موجودا فيما بيننا لانه لولا خوف العقاب
لما انزجر الخلق عن القبايح والتصديق يوكد التخويف فلهذا الغرض حسن منه تعالى التعذيب لانه وان كان ذلك ضرره
لذلك الشخص لكنه منفعة لاكثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزء لاصلاح الكل كما في قطع عضو لبقا كل البدن سليما فلذلك
يحسن تعذيب اشخاص قليلة لسلامة الاكثرين لان نسبة الجزئي الى الكلي كنسبة الجزء الى الكل ولقايل ان يقول هذا
الجواب ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبني على انه لا بد من التخويف لكن كما يقال ان كان القدر فلم العقاب
فكذلك يقال ان كان القدر فلم التخويف واذا كان الكلام بالنفي والاثبات في الموضعين واحدا فلم جعل احدهما مقدمه
في تقرير الاخر وثانيهما وهو ان هذا انما يستقيم لو كان المعذبون اقل من الذين لم يكن لهم الكفر على مذهب المسلمين لا شك ان الجنس
فان اهل الاسلام اقل من الكفار كلهم مع ان الكفار هالكون فان الكفر وذلك بعد تخالف قول انه الاسلام مع ان غرضه
من هذا الجواب ليس الا ما سبقه فوهم ان الجواب الصحيح ان يقال ان قوله ان كان القدر فلم العقاب سوال باطل لان العقاب
ايضا من القدر وغير خارج عنه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا ثم قال واما ما يذكرونه من حديث الظلم والعدل
الى اخره فالمراد منه القدح في اصول المعتزلة والحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وقد بينا في المنطق ان هذه المقدمات
غير اوليه بل يحتاج الى البرهان تم النمط السابع والواهب العقل حمدا لا نهاية

في البهجة والسعادة وفيه مسايل

المسئلة الاولى في ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الحسية قال المصنف رضي الله عنه
اعلم ان الشيخ كانه ادعى الضرورة في اثبات ان اللذات الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط
من ان اللذات الخيالية والوهمية اقوى من الحسية الخارجية **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من
جملتهم من له تميز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات والامور التي تجري مجراها وانتم
تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة
الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينقبض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة

آثر والالتذاذ بالحالة من المنكوح والمطعوم لطالب الرياسة وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يصل إليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية

التفسير الغالب على أوهام الأكثرين أن اللذات القوية هي الحسية ثم منهم من ينكر سائر اللذات أصلا ومنهم من يعترف بها ولكنه يقول إنها ضعيفة جدا بالنسبة إلى اللذات الحسية والشيخ أبطل قولهم في هذا الفصل وبين أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه الأول أن أقوى اللذات الحسية لذة المطعوم والمنكوح ثم إن الإنسان قد يترك الطعام والشراب طلبا للذة الغلبة في النرد والشطرنج ولولا أن هذه اللذة أقوى من تلك وإلا لما رجحت هذه على تلك الثاني وهو أن الإنسان قد يترك المطعوم والمشروب في حضور من يحتشمه ولولا أن مراعاة الحشمة ألذ وإلا لما رجحت الثالث وهو أن الإنسان قد يحتاج إلى الطعام أو شراب حاجة شديدة ثم إنه يؤثر غيره على نفسه فيه ولولا أن لذة الإيثار أتم وإلا لما كان كذلك الرابع وهو أن الإنسان إذا كان كبير النفس فإنه يقاسي ألم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستصغر الموت عند مجاهدة المبارزين وربما حارب الواحد جمع عظيم يقطع بأنه لا يخونهم وكل ذلك لأن لذة الحمد أرغب من لذة الحياة ولأنه يتوقع الذكر الجميل بعد الموت كأنه ينظر أن ذلك يصل إليه وهو ميت فلأجل الرغبة في ذلك لا يبالي بالموت ويستحقر الجوع فقد بان من هذه الوجوه أن اللذات الباطنة أقوى من الحسية ولما بين ذلك في الإنسان بين أنه غير مختص به بل حاصل أيضا في سائر الحيوانات وذكر منها صورتين فالأولى أن من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله إليه والثانية أن المرضعة من الحيوانات يؤثر ما ولدته على نفسها وربما كان خطرها في دفع العدو عنه أشد من خطرها في دفع العدو عن نفسها فثبت بمجموع ما ذكرنا أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما ظنك في العقليات واعلم أن هذا الكلام إقناعي

المسألة الثانية في بيان ماهية اللذة خمسة فصول تنبيه

اللذة إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح

١٨٤

والحمد والكرامة وبالجملة فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة وكل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه استعداده الأول وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين بكمال خيري وبإدراك له من حيث هو كذلك

التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها والمشهور أن اللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فلما احتاجوا إلى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين حذف الشيخ ههنا لفظي الملائم والمنافي وذكر بدلهما تفسيرهما فقال اللذة إدراك لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك وإنما قال من حيث هو كذلك لأن الشيء ربما كان كمالا وخيرا من وجه دون وجه فإدراكه من حيث إنه كمال وخير يكون لذة وأما إدراكه من الوجه الآخر فلا يكون لذة واعلم أن ما عرفنا اللذة بالكمال والخير والألم بالآفة والشر وجب أن يكون ماهيات هذه الأشياء معلومة أولا أما الخير والشر فلهما تفسيران أحدهما ما ذهب الشيخ إليه من أن الخير هو الأمر الوجودي والشر هو العدمي تعلى هذا يكون قوله اللذة إدراك الخير والألم إدراك الشر راجع إلى أن اللذة إدراك الموجود والألم إدراك المعدوم ولكن ذلك باطل قطعا أما في اللذة فلأنه يلزم من ذلك أن يكون إدراك الأحوال الحاصلة عند احتراق الأعضاء أو تبردها ألذ لذة لأنه يحصل هناك إدراك الموجود ولزم في سماع الأصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الأشياء المؤذية أن يكون كل ذلك لذات وذلك مما لا يخفى فساده اللهم إلا أن يقول قائل إنا نسمي هذه الأشياء لذة فإنا لا ننازعه فيه إذ لا مشاحة في العبارات ولكن ذلك يكون خارجا عن تعريف الحقيقة التي حاولنا تعريفها فالحد عند الأكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الأحوال النفسانية ونحن لم نحاول إلا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والعلم الضروري حاصل بأن الأمر الحاصل عند الاحتراق ليس من جنسها بل ضدها فعلمنا فساد ذلك وأما في الألم فلأن العدم لا يكون محسوسا فإنه أمر مشهور وهو أن الخير هو اللذة وما يكون وسيلة إليها والشر هو الألم وما يكون وسيلة إليه وإذا كان كذلك فقولنا اللذة إدراك الخير والألم إدراك الشر معناه أن اللذة إدراك اللذة وما يكون وسيلة إليها والألم إدراك الألم وما يكون وسيلة إليه وفساد ذلك ظاهر وإذا عرفت ذلك فنقول للشيخ أن تفسر الخير والشر بأحد هذين التفسيرين لزم الإعراض المذكور وإن فسرتهما بشيء ثالث فلا بد من ذكره لننظر في أنه هل هو حق أم لا وأما الكمال والآفة فالقول فيهما قريب من القول في الخير والشر والأكثرون فسروا الكمال بحصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له فقال لهم إن كان المراد من قولكم من شأنه أن يكون له إمكان اتصافه به لزم أن يكون الجهل والأخلاق الرديئة كمالات لأنها صفات يمكن اتصاف النفوس بها وأن تكون الأشكال المعوجة والعيوب والتركيبات الفاسدة يلزم أن يكون كلها كمالات لإمكان اتصاف تلك الأجسام بهذه الصفات وإن كان المراد به شيئا آخر فاذكروه لننظر فيه فقط ظهر وراح أن التعريفات التي ذكروها للذة والألم ليس بحد وأيضا فقوله اللذة إدراك ونيل لذي فيه بحث آخر وهو أن لفظ النيل لا يشك أنها ههنا مجاز وكشفه للإدراك وإذا كان الإدراك مذكورا كان ذكر هذه اللفظة المجازية أولى والحق في هذا الباب ما ذكرنا أن ماهية اللذة والألم متصورة تصورا أوليا فيستغنى بسبب ذلك عن التعريف الحدي على التصور

واطيرها وادوابها والمراد من الحد والآن تم تعريف الحقيقي بالواضح واذا كان كذلك كان تعريفها من الملتبسين خطا فاما
قوله فقد يختلف الحزن والسرور اما من امر آخر فاعلم انه لما ذكران اللذة عبارة عن ادراك الحزن ان الامر كذلك فان الملائم لها
والمطعم الحسن فلا جرم كان ادراكها لذة شهوانية واما الغضب فان الملائم له الغلبة فلا جرم ادراكها كان لذة غضبية
واما العقل فلان الملائم له ادراك وللغنا واحق اماته فبعد الموت واما للغنا فبعد استكمال العقل النظري واتى بالعبا
والجمل اماته فقبل الموت واما للغنا فبعد استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امور الاخر ملائمة للعقل وهي مثل حر
ووفور المدح والحمد والكرامة والجاه وان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه الامور
اكثر من رغبته الاخرى ثم لما بين ان الحد الذي ذكره للذة حاصل في جميع اقسامها عاد الى رجحا اللذة فذكر ان كل
خير القياس الى شيء مانحوا الكمال الذي يخصه ويحوه وتوجه اليه بحسب استعداده الاول واعلم ان هذا شعر ان الكمال
والخير شيء واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر فوجب حذف احدهما واما قوله وكل لذة فتعلق بامرين
كمال جوهري وادراك له من حيث هو كذلك واعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضع ان نقول انا اذا اكلنا وجدنا من
انفسنا حالة نسميها اللذة ونميز بينها وبين ما عداها من الاحوال النفسانية ونعلم ايضا انا نحس بما اكلنا وادركنا طعم ذلك
الغذا لكنا لا ندري ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراكها لذلك الطعام او لا بد من اقامة البرهان على ان
احدهما نفس الآخر او غيره والشيخ ما ذكر في هذا المعنى اصلا **وهم وتنبيه** ولعل طاعنا ان يظن ان من الكمالات
والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسبه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسلمة
والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على المرض او صبيجد عند التوبة الى الحالة الطبيعية
مغافصة عرضي التذ لذة عظيمة **التفسير** الغرض من هذا السؤال الايراد نقضا على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه
وتقرير السؤال ان الصحة والسلامة لا شك انهما من الامور الملائمة لنا ثم انا لا نلتذ بهما ولا بمبادي ادراكهما فقد وجد ادراك
الملائم مع عدم اللذة والجواب انا لا نسلم انا ندرك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل
الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركها الحي وحصل لذة عظيمة فان المريض يجد عند الرجوع الى
حالته الطبيعية لذة عظيمة **تتمة** واللذيذ قد يصل ويكره كراهية بعض المرضى للحلو فعدل عن الشهي اشتهاء الاشياء عن
ذلك طلعا فيما سلف لا يشخرا في تلك الحال الذي يشعر بالحس انه خير **التفسير** الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح
ان يكون جوابا عن سوال يشبه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى يكره الحلو وينادي بتناوله ويشتهي الحامض
والمر مع ان الحلو ملائم والحامض مناف والجواب عنه انا لا نسلم ان الحلو خير بالنسبة الى مزاجه الذي له في الحالة والحامض
والمر المشتبه اليه في ذلك الوقت فان اشتهاء المر والحامض انما كان لحصول الخلط الردية في معدته فالطبيعة تشتهي المر
والحامض ليقطع ذلك الخلط ولكن كل الفوائد الجانب الآخر **تنبيه** ان ردا ان يشطرها البيان مع غنى ما سلف عند اذا

لطف بعيد زد انها انا ان اللذة ما دراك المرضي من حيث هو كذلك او لا سبيل الى الاشتغال وايضا ذلك المدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط
اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو والمغم الفارغ فمثل الممتلي **التفسير** لما اورد الاسولة على الحد الذي ذكره
ولجاب عنها ذكر في هذا الفصل انه لا بد من رسم اللذة بحيث لا يرد عليه شي من الاسولة وهو ان يقال اللذة ادراك الخير من حيث
هو خير بشرط ان المدرك هنا لك ساعي وعن لعضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلي حين يعاف الطعام اللذيذ وانما
شرطنا عدم المضاد لان المريض يعاف الحلو من المعلوم انه متى زال العايق فها من الصحة من غاية اللذة والشهوة
محصل الثاني يفقدان ما يرهه الآن **تنبيه** وكذلك قد يحضر سبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من
المرض او معوقة كما في الخادر فلا يتالم به فاذا انبعثت القوة او زال العايق عظم الالم له
التفسير لما بين ان الملتذ قد يحضر مع انه لا يلتذ به شرع ههنا في بيان ان المولم ايضا قد يحضر ولا يتالم به اما لسقوط القوة
كالمريض عند قرب الموت فانه ربما احس بالالم العظيم لسقوط القوة الدراكة والعايق كالعضو الخدر فانه لا يتالم
من الاحتراق اما لو انبعثت القوة او زال العايق حصل الالام العظيمة **المسئلة الثالثة** في اثبات اللذة
العقلية وفيه فصول **تنبيه** انه قد يصح ان يكون انسان ما لكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى
ذوقا جاز ان لا يحد انه اشتياقا وكذلك قد يصح منه ان يكون بقي ما لسنا ولكن اذا لم يقع المعنى
المسمى المماسة كما في الحواس ربع عنها بالغ الاحتراز من الاول حال العنين خلقه
عند لذة الجماع ومن الثاني حال من لم يعاين وقت الاسقام عند الحمية له
التفسير البرهان ان ما دل على وجود لذة فاعلم
ويكون الجزم حاصلا لذلك لكن لا يحصل الرغبة والرهبة لعدم الذوق والوجدان كالعنين يعلم على سبيل السماع ان للذوق
الجماع لذة ولكن لا يميل اليها وصاحب الحمية اذا لم يجرب الآفات المتولدة من طول الاسقام لم يحترز عن المتناولات الردية
فكذلك ههنا لا يلزم عدم الرغبة في اللذات العقلية وعدم الرهبة عن الالام العقلية القدح في وجودها **تنبيه**
كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا يشك ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا
ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس
والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم ان يتكيف
بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال
منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية
ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي
بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد

لبة

د

حين يعاف الطعام اللذ
وكل واحد منهما ادراك
عادي له مرتين وما
لم ينوا الآن يكره

ما هي والحسية محصورة في قوى كثيرة فبالاستواء في الضعف ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة تجلية الحق الأول وما يليه إلى الشم كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الإدراكين

المفسر الغرض من هذا الفصل ذكر مطلوبين هما أهم المطالب المقصودة بالذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة أحدهما إثبات اللذة العقلية وثانيهما بيان أنها أشرف وأقوى من اللذات الحسية أما المطلوب الأول فالدليل عليه أن النفس بعد المفارقة إن كانت مدركة للأشياء الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم حق فالتالي حق بيان الشرطية ما مر أن اللذة ليس إلا إدراك الملائم وبيان المقدم أن الملائم لها ليس إلا إدراك الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لما بينا في النمط السابع أن النفس لا يتوقف إدراكها على البدن ولا يبطل إدراكها ببطلانه وأما المطلوب الثاني فالدليل عليه أن الإدراكات العقلية أشرف من الإدراكات الحسية ومدركات العقل أشرف من مدركات الحس وإذا كان كذلك وجب أن تكون اللذة العقلية أكمل من اللذة الحسية أما بيان الأول فمن وجوه أحدها أن الإدراكات العقلية خالصة إلى الكنه فإن الإدراك العقلي يتغلغل في كنه الشيء ويميز بين الماهية وأجزائها وصفاتها ويميز بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل والعرض العام والخاص والخارجي اللازم والمفارق ويميز بين ما يكون لازما للماهية بوسط ومن ما لا يكون بوسط فإن الإدراك العقلي يتوجه إلى ماهية الشيء ويتغلغل في أعماقها ويفصل إلى كل أجزائها وأما الحس فإنه لا يتناول إلا الظاهر المحسوس فثبت أن الإدراك العقلي أقوى وثانيها وهو أن الإدراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف إدراكات الحس بيان الثاني فهو أن مدركات الحواس ليست إلا كيفيات مخصوصة كالألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ومدرك العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته وأفعاله ومعلوم أنه لا نسبة لأحدهما إلى الآخر في الشرف وإذا ثبت أن الإدراك العقلي أشرف من الإدراك الحسي وأن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة إلا الإدراك ثبت أن اللذة العقلية أكمل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين البحثين ولقائل أن يقول على المطلوب الأول لا نسلم أن النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لكمالاتها لكانت ملتذة قوله اللذة لا معنى لها إلا إدراك الملائم قلنا إن أمثال هذه المباحث لا تستقيم بالعناية وذلك لأنا نجد عند الأكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونميزها عن كثير من الأحوال النفسانية كالغضب والغم والخوف ونعلم أيضا أن القوة الذائقة والآلات التي فينا قد أدركت في المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكنا لا ندري أن تلك الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الإدراك إلا ببرهان وما دلكم على ذلك حجة أصلا بل لو لم نسم هذا الإدراك باللذة لكان فرق بين حصول هذا الإدراك للنفس وبين حصول اللذة لها ولكنه يصير المسألة مسألة لغوية ومعلوم أن ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء ثم الذي يحقق هذه المطالبة هو أن النفس قبل الموت تكون عالمة بهذه المعلومات مع أن الإنسان لا يجد تلك اللذات العظيمة ولو كانت الإدراكات هي نفس اللذات لاستحال ذلك لا يقال إن النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار استغراقها في ذلك مانعا عن الشعور بتلك اللذات لأنا نقول

١٨٦

إنكم تقولون الإدراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك العذر لأن الإدراك لما حصل استحال أن يكون هناك ما يمنع عن حصول اللذة وإلا لكان الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله وذلك محال بل لو قلتم اللذة مغايرة للإدراك فلم قلتم إنه يلزم من حصول الإدراك حصول اللذة ولم لا يجوز أن تكون خصوصية النفس وإن كانت لا تنفك عن الإدراك مانعة عن قبول اللذة ولأجل عدم استعدادها لقبول اللذة لا تحصل لها اللذة وإن كان الإدراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في إثبات اللذة العقلية كاف ومن أراد الاستقصاء في تعديد الاحتمالات فعليه بكتاب الملخص ولنرجع إلى الشرح أما قوله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد منه ما قررنا في الفصل السالف أن اللذة إدراك الكمال أو المستلذ به وإن كان سببا لحصول كمال ما للمدرك وأما قوله ثم لا شك أن الكمالات إلى قوله وعلى هذا الحال سائر القوى فالمراد منه إثبات القضية المذكورة بالاستقراء فإن المستلذ به في الشهوة سبب حصول كمال ما للمشتهي وكذا القول في الغضب والوهم وغيرهما وأما قوله وكمال الجوهر العاقل إلى قوله مثالا لما هو الذات فالمراد منه أن كمال الجوهر العاقل هو أن يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل بتعديد تلك المعلومات وليس الحاصل إلا ما ذكرناه من أن كمال الجوهر العاقل أن يصير عالما بالأشياء وأما قوله فهذا هو الكمال الذي به يصير الجوهر العقلي بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه أن العلم هو الاستكمال للقوة العاقلة وأما الأمور الثلاثة التي قبلها وهي اللذة الشهوانية والغضبية والوهمية فهي كمالات حيوانية وإلى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على إثبات اللذة العقلية لأنه لما ثبت أن اللذة هي الإدراك وثبت أن الإدراك حاصل بعد المفارقة ثبت أن اللذة حاصلة بعد المفارقة وأما قوله والإدراك العقلي خالص إلى الكنه إلى قوله بالشدة والضعف فالمراد منه ذكر المقدمة التي بها ظهر كون اللذة العقلية أشرف من اللذة الحسية وتلك المقدمة هي أن الإدراكات العقلية أشرف من الإدراكات الحسية للوجهين اللذين مر تقريرهما وأما قوله ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة خطابية لا برهانية وأما قوله فنسبة اللذة العقلية إلى آخره فالمراد ظاهر

تنبيه الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق إلى الكمال المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه

المفسر المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم متضمنة لهذه اللذات وهذه العلوم حاصلة فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولم لا نشتاق إلى اكتسابها ولم نشتاق إلى اكتساب اللذات الحسية والجواب أنا لا نجد اللذات العظيمة لأن العائق عن ذلك ظاهر وهو استغراق النفس في حب البدن وأما أنا لا نشتاق إلى اكتسابها فلما بينا أنه متى فقد الذوق لم يحصل الشوق ولقائل أن يقول هذا العذر لا يستقيم على تقدير أن تكون اللذة نفس الإدراك التي حال حصولها يستحيل أن يوجد ما يمنع من حصولها بل إنما يستقيم على تقدير أن تكون اللذة مغايرة للإدراك ولكنكم لا تقولون به ثم إنكم لو اعترفتم بذلك لانفتح عليكم الباب من الشكوك التي لا يمكن معها إثبات اللذة العقلية

علی ما قررناه

المسئلة الرابعة في اثبات اللذة العقلية فصل واحد تنبيه اعلم ان هذه الشواغل التي
هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس لمجاورة البدن ان كانت بعد المفارقة كانت بعدها كما كانت قبلها
بكونها اليها مستمكنة كان عنها شاغل فوقع الشعور بها فراغ فادركت هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار

[illegible]

التفسير لما فرغ عن اثبات اللذة العقلية شرع في اثبات الالام العقلية وتقرير ذلك ان النفس بسبب
تعلقها بالبدن اذا اكتسبت فيها هيئات رديئة منافية لكمالها فاذا فارقت البدن احست بالام لحاجة
بسبب تلك الهيئات الرديئة كان ذلك جاريا مجرى عضو تمكن فيه سبب الالم الا انه حضر ما يعوقه عن ادراك ذلك
الالم فان صار خدرا فاذا زال العائق حصل الالم وكما ان اللذة العقلية فوق اللذة فكذلك الالم العقلي فوق الم النار
الجسمانية ولقايل ان يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيئات الرديئة في النفس سبب حصول الالام وما الدليل على ذلك
فان هذه المقدمة اشرف الاوليات الغنية عن البرهان المسئلة الخامسة في اقسام الشقاوة
العقلية فصلان تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة
فهو غير مجبور وما كان بسبب عوارض غريبة فيزول ولا يبقى بها التعذيب التفسير قبل الخوض في الشرح لابد من تقديم
مقدمة وهي ان النفوس بحسب القوة النظرية اما ان لم تكن متصفة بالعقايد الحقة عن الدليل او متصفة بها عن التقليد
او متصفة بالعقايد الفاضلة او بالاخلاق الرديئة او تكون نفوسهم خالية عن القسمين فهذه اقسام ثلثة ولابد من بيان
احكام هذه الاقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لا على الترتيب ونحن نعلق على شرح ما ذكره فنقول مقصوده
من هذا الفصل ان الخلل اما ان يكون واقعا في القوة النظرية او في القوة العملية فان كان واقعا في القوة النظرية فهذا الخلل
جنسه اقسام ثلثة احدها المعاند والثاني الجاهل والثالث الخالي عن العقايد وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في حكم
واحد وهو النقصان الذي لا يمكن زواله ولا يصير مجبورا البتة واما ان كان الخلل واقعا في القوة العملية وذلك الخلل
انه يحصل في النفس اخلاق رديئة فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع ولقايل ان يقول النفس بعد المفارقة اما ان يجوز
تغير احوالها او لا يجوز فان جاز فكيف قطعت بان النقصان الحاصل بسبب الاخلاق الرديئة منقطع وان ادعيت ان
احوالها التي لها بحسب القوة النظرية لا تتغير واحوالها بحسب القوة العملية يمكن ان تتغير فلم قلتم ذلك وما الدلالة التي
دلت على هذا الفرق تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده
الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاهلين والمهملين التفسير لما بين في الفصل المتقدم ان النقصان
الحاصل بحسب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان الحاصل بحسب القوة العملية مجبور بين في هذا الفصل ان
النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية يقع على وجهين احدهما النفس الموصوفة بالعقايد الباطلة وحكم هذا القسم
العذاب العظيم لان حصول تلك العقايد في تلك النفوس لا يمكن ان يغدا تشبثا فيها الى الهات لكمالات العقلية في تلك النفوس

[illegible]

١٨٧

فالشوق باق بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والتمكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها في العذاب
بسبب اشتياقها الى ما لا يمكنها من تحصيلها ولقايل ان يقول طالب الكمال اذا لم يدركه وجب الم الا انه على قسمين احدهما ان تكون عالمة
بعدم وجدانه له والثاني ان يكون جاهلا بذلك اما الاول فانه يكون في عذاب عظيم والثاني لا يكون في العذاب فان اصحاب المذاهب
لهم يعتقدون مذاهبهم وعقايدهم مع انا نعلم ان اكثرها جهل ولكنهم لما لم يعلموا عدم وجدانهم لها لا جرم ما وقعوا في
الحزن والغم بسبب فواتها واذا ثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة بان تلك العقايد
حقة صحيحة اذا فارقت ابدانها فاما ان يزول عنها اعتقادات عقايدها بصحتها او لا يزول فان زال فعند زوال تلك
الجهالة تعلم واذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في باقي الصور الباطلة بتمامها حتى يصير الجاهل عالما لما
سعد وحينئذ لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها مخطية بالكمال فلا تكون
مشتاقة ولا معذبة على ما قررناه واما القسم الثاني وهو النفوس الخالية عن النقوش الحقة والباطلة فالشيخ
زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى تحصيل الكمال ولم يذكر كيفية احوالها في السعادة والشقاوة وفي اي
المسئلة السادسة في اقسام السعداء اربعة فصول تنبيه والعارفون المتنزهون اذا
وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وعرفوها
التفسير المراد بالعارفين المستكملون في القوة النظرية وبالمتنزهين المجردون عن العلايق النفسانية
فالنفوس اذا كانت مستجمعة للامرين فاذا تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال به حصلت في عالم
القدس وكملت لذاتها وسعاداتها على ما بيناه تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في
البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا
قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء التفسير البهجة الحاصلة للنفوس السعيدة المتنزهة عن صحبة البدن مما بعد
الموت بل هي حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المتفكرين الناظرين في الامور الالهية يكونون عند صفاء اذهانهم
عما سوى الله واستغراقها في معرفة الله من هذه اللذات ما لا يمكن وصفها ويضيق النطق عن التعبير عنها تنبيه
والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال
المفارقات غشيها غاشي شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك
للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه فلا يقنع الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب
الحمد والمنافسة فيقنع بما بلغه التفسير هذا الفصل غني عن الشرح تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا
من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك
جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين واما التناسخ

الغرض بهذا حال لذة العارفين

في اجسام من جنس ما كانت فيه فيستحيل وايضا اقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان للحيوان الواحد نفسان
ثم ليس يجب كل فناء الموت ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا
واحدا فتتصل به او تتدافع عنه. **المفسر** لما تكلم في احوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة
اراد ان يتكلم في احوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم ان قسما من المتقدمين منهم الاسكندر
ذهبوا الى انها تفنى لكن الذين لهم البالغة فان النفوس بعد موت البدن عن محصلة نفس دون نفس واما
الاكثرون بعد اتفقوا على انها باقية ومنا اتفقوا على انه لا يجوز ان تبقى بعد الموت معطلة بل اتفقوا ان لا بد لها
ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا تعطيل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق ببعض من
الاجسام السماوية وتتخذها الة لادراكاتها وتخيلاتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول
مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق بابدان اخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل هاهنا ببيان ابطال
التناسخ والدليل على ذلك من وجوه الاول وهو ان الذي له قد دلت على حدوث النفس ودلت على ان العلة الموجبة
لها جوهر مفارق فاذا ثبت ذلك وجب ان يكون حدوثها عنه وتمام عليها متوقفا على حدوث شرط مخصوص وما ذلك
الا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذا ثبت ذلك كان حدوث المزاج علة لفيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال
فلو حدث مزاج وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وجب ان تحدث هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق وحينئذ يجتمع
على ذلك البدن نفسان وانه محال ظاهر فان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا الثاني وهو ان النفس
لو صح التناسخ عليها لكان لا تخلو اما ان يقال انها كلما انقطع عن بدن تعلقها ببدن اخر ويبقى فيما بين البدنين خالية
عن التعلق والاول يلزم منه محال ان احدهما انه متى فسد بدن يجب ان يحدث بدن اخر والثاني انه متى فارقت النفوس
الكثيرة يجب ان تحدث ابدان على عدد النفوس والتعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لانا فرضنا استحالة
خلوها عن التعلق بالبدن الاخر وكلاهما باطل والقسم الثاني وهو بقاؤها فيما بين البدنين خالية عن التعلق يبطل لانها حينئذ
تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى في الملخص. **المسألة**
السابعة في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج والله فضل **الاشارة** اجل مبتهج بشيء هو
الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا
شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة
متمثلة من وجه كما تتمثل ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته
شيء واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق
لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث يبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية

ان لم يحصل ... منا تقدم ... هذا واسعي ... اخرنا

ع
١٨٨

وليس نسبة الى الاول عز اسمه الا التابعين من خاص اوليائه القدسيين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين
فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى
من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا كالاذى الحكة والدغدغة فربما خيل
ذلك شيئا منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدا حركة ما فان كانت الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس
البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في
الحياة الاخرى ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة
في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة
المفسر مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب
الوجود لذاته بذاته لان ادراك الكامل من حيث انه كامل يقتضي حصول الكامل عشقه ولما كان هو تعالى
اكمل الموجودات وادراكه لكمال نفسه اقوى وجب ان يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء
انه تعالى عاشق ومعشوق ولقائل ان يقول ان حب الشيء للشيء هو نفس ادراكه له او مغاير له فان كان مغايرا له
لكنكم زعمتم ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان الاول كان الاستدلال بالادراك
على الحب استدلالا بالشيء على نفسه وان كان الثاني فنقول ان ادراكه تعالى مخالف لادراك غيره لسائر
الكمالات والمخلوقات وحينئذ يشاركها في الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكنا للاشياء الكاملة يوجب كوننا محبين
لها لزم ان يكون ادراكه تعالى يوجب كونه تعالى محبا لذاته فهذا ما في هذه المسألة ثم قالوا انه سبحانه مبتهج
بذاته فكل من عرفه ابتهج بذاته ان الحق مبتهج به لكن كل من كان ادراكه اتم كان ابتهاجه به اشد فلا جرم كان
ابتهاج الملائكة على قدر مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول في النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة العقول
المجردة وهي مبتهجة بالباري تعالى وبانفسهم ايضا لما فيها من الكمالات الحاصلة المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة
في محبة الله على ما سيأتي تفصيل درجاتها في المعرفة في النمط التاسع المرتبة الرابعة النفوس المستغرقة في محبة
العلائق الجسمانية واعلم انه يفرق بين العشق والشوق والعشق هو الابتهاج بتصور موجود كامل من حيث هو كامل واما
الشوق فلا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من حصل معشوقه فذلك المعشوق حاضر عند الخيال
لكنه غائب عن الحس فلاجل الحصول عند الخيال يحصل نوع لذة وطلب ولاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع الم فيحصل
هناك لذات والام ممتزجة فيه ممزوجة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشعور بها اتم والابتهاج بها اشد واذا
عرفت هذا فالشوق على واجب الوجود وعلى العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفس البشرية. **تنبيه**
فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاسباب الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال
وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية. **المفسر** اعلم ان لكل موجود كمالا

انتهى

العلوم الفضلة للمحصلات

ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند فواته وان لكل نوع صورة نوعية معشوقة لماهيته كلي
الصورة تقتضي حصول الكمالات اللائقة بذلك النوع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا الحث خطابي وللشيخ فيه رسالة مفردة

في مقامات العارفين

قال المصنف رضي الله عنه هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده وهو مرتب على ثلثة اقسام أ في كيفيات هذا الباب ب في كيفية درجات العارفين وترتيبهم فيها ج في شرح احوالهم القسم الاول في كيفيات هذا الباب وهي خمس مسائل

المسألة الأولى في بيان فضيلة العارفين على الاجمال في فصل واحد **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت

التفسير الجلباب الملحفة ونضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجمالي في شرف العارفين وعلو درجتهم في الحيوة الدنيا فضلا عن الاخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات يخصون بها دون غيرهم في الحياة الدنيا فكانهم عند كونهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها اي ان نفوسهم لقوتها وكمالها صارت كالمجردة المفارقة الذاهبة الى عالم القدس عن ابدانها حال كونها بدنية ثم قال ولهم امور خفية فيهم فالمراد به السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهي الاثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات وهذه الامور يستنكرها من ينكرها ويستعظمها من يعرفها ونحن نقصها عليك اي نحن نذكر لك تلك الاحوال في هذا الباب واذا قرع سمعك فيما يقرعه الى اخره اعلم ان سلامان وابسال ليستا من الامور العقلية التي يهتدي العقل وحده من الاهتداء اليها والوصول الى معرفتها بل هي كالاحاجي فان المذكور فيه صفات يكون مجموعها مخصصا لشيء واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلا جرم لم يكن العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشيء وان كان ذلك صعبا وايضا فليست هذه القصة من الوقائع المشهورة المعلومة ليستنبط من تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضعهما الشيخ عند نفسه لبعض الامور ولما كان ذلك محالا

استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه الا ترى ان من وضع لفظي السواد والبياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد ان يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر بما قلنا ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطقت طمع وانه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك والذي قيل ان آدم لما تناول البر اخرج من الجنة فالمراد منه ان النفس اللطيفة لما تناولت الهوى الشهوانية انحطت عن درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات النفسانية اللائقة بها فهذا التفسير مناسب ثم الله اعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا تعلق له بشيء من الاغراض العلمية

المسألة الثانية في بيان ماهية الزاهد والعابد والعارف في فصل واحد **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض

التفسير اعلم ان احوال السالك ثلثة فاولها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد واوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة واخرها الوصول الى الله وهو المعرفة هذا هو التحقيق ومن عند ذلك ان المراتب لا تزداد على هذه الثلثة واما في العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف هو المستغرق في محبة الله ومعرفته

المسألة الثالثة في غرض العارف من الزهد والعبادة في فصل واحد **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الاخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس

التفسير الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة وبيان غرض العارف فيهما اما الزهد فمطلوب غير العارف منه ان يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة ومطلوب العارف منه هو ان التفات القلب الى ما سوى الله يشغله عن الاستغراق في محبة الله فالعارف يحاول قطع التفات القلب الى ما سوى الله دفعا للمانع فان العاقل اذا سنح له مطلوبان احدهما اشرف من الاخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الاخر كان من احكام العقل ترجيح الشريف على الخسيس والاشتغال بالله عز وجل وبما سواه متضادان ولا الاشتغال به اشرف واولى فكان الرغبة اولى فقوله الزهد عند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق معناه ان الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله واما قوله وتكبر على كل شيء غير الحق فمعناه الاشارة الى درجة اعلى من الاولى وهي صيرورة العبد متكبرا على ما سوى الله مستحقرا

له لا من حيث انه من مخلوقات الله فانه محض الشرك الخفي بل من حيث انه هو واما العبادة فغرض غير العارف فيها اخذ الاجر في الدار الآخرة وغرض العارف فيها ان يصير القوى الجسمانية بتعود رياضة مناسبة للامر الذي هو مطلوب النفس وهو الاستغراق في ذات الله تعالى حتى اذا صار مطيعة للنفس منقادة لا تكون عائقة عن انفعالها وانجذابها عن التوجه الى مطلوبها والحاصل ان الزاهد والعابد في ان مطلوبهما من الزهد والعبادة تحصيل اللذات في الآخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات في الدنيا والعابد يطلبها بتحمل المشاق وكلاهما والاول يسمى بائعا والثاني يسمى اجيرا

المسألة الرابعة في انه لا بد من وجود النبي قال **تنبيه** لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم

التفسير لما شرح ماهية الزاهد والعابد والعارف واوهم ان غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة يحاول في هذا الفصل اقامة الدلالة على وجود العارف وهي الدلالة التي يحتج الفلاسفة بها على انه لا بد من وجود النبي لانه لما كان اجل البشر العارفون وكان النبي اجل العارفين فهم لا جرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبي دالة على وجود العارف واما تقرير تلك الدلالة فهو ان الانسان لا يمكنه ان يعيش الا عند اجتماع اشخاص كثيرة منه في موضع واحد ولن يحصل ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة ولا تحصل الشريعة الضابطة الا عند وجود شارع متميز وذلك الشارع لا بد وان يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع انما تلقى الشرائع من عند الله تعالى ثم لا بد وان يكون شريعته مشتملة على فنون العبادات فهذه مقدمات خمس اما الاولى وهي ان الانسان لا يمكنه ان يعيش الا عند الاجتماع فلان الامر فيه ظاهر لان غذاء الانسان وملبسه ومسكنه صناعي لا طبيعي والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى ان هذا يزرع لذاك وذاك يسوي آلات الزراعة للاول فعلى هذا الطريق يعيشون بالاجتماع فلهذا قيل الانسان مدني بالطبع واما الثانية وهي ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل احد يريد تحصيل جميع الخيرات والسعادات لنفسه لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضي فواتها عن آخر وذلك يقتضي وقوع العداوة وفي ذلك الاجتماع فطالما ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلولا شريعة ضابطة والا لادى الامر الى ثوران الفتن العظيمة

واما الثالثة وهي انه لا بد من شارع فالامر فيها ظاهر فانه لولا وجود شخص من الشريعة الناظمة لمصالح العالم والملاحظة لتلك الشريعة واما الرابعة وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آتيا بتلك الشرائع من عند الله فظاهر ايضا والا لم يكن قبول قوله اولى من قبول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله اياه لا يحصل الا بعد العلم بوجود الله يشتمل على حصول العلم بهذه الاشياء ولا بد من امر الشارع في ضبط مصالح العالم لما ان هو الرغبة في الثواب وهي وجوب اشتمال تلك الشريعة على العبادات لانه لما كان العلم بالاله ضروريا في مصلحة العالم فلا بد من ان يذكرهم تلك المعرفة وما ذاك الا بالعبادات البدنية فانها لا محالة تذكر المعبود فلا جرم وجب في الحكمة ايجاب العبادات ثم لما استحفاظ ذلك التذكر بالتكرير فانه اذا اوجب الصلوة في اليوم والليلة خمس مرات حصل لا محالة للمصلي تذكر المعبود خمس مرات فذلك التكرير سبب لاستحكام التذكر وبهذا الطريق تستمر الشريعة الى الدعوة الى العدل الذي هو سبب لبقاء النوع الانساني فهذه فائدة هذه العبادات في الدنيا واما منافعها في الآخرة فالثواب الجزيل واما فائدة العارفين فهو انهم يولون وجوههم شطر الحضرة القدسية ويعتبرون الالهية في التي ذكرنا في الفصل السالف ولما قرر الشيخ هذه المعاني قال فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة فالمراد من الحكمة ما في هذه العبادات من انتظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الاجر الجزيل في الآخرة ومتى وقفت على هذه الحكمة البالغة عرفت ان عناية الله تعالى بالمخلوقات وبما به حكمته الخفية تتجلى لك من افق الجناب الالهي ما تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم اي كن ثابتا غير زائغ القلب في هذه الشرائع عرفت انه لا بد لك من ان تقيم عملك فيها وان يكون مستقيما فيها ولقائل ان يقول اما المعتزلة فيقولون لما احتاج اهل العالم الى الشارع وجب وجوده على الله لكونه موجودا واجبا لذاته فهو ظاهر الفساد وان عنيتم به انه على الله بمعنى انه يجب ايجاده كما تقوله المعتزلة ان العوض واجب على الله اي لو لم يفعله لاستحق الذم فذلك مما لا يقول به الفلاسفة اصلا وان عنيتم به ان وجود الشيء لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ لكل كمال وجب ان يكون تعالى علة لهذا الشخص فهذا ايضا باطل لانا نقول ليس كل ما كان اصلح لهذا العالم وجب حصوله في هذا العالم فان اهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان اصلح من ان يكونوا على ما هم عليه الآن مع ان ذلك لم يوجد فاذا كان كذلك جاز ان يقال وجود الشيء اصلح من عدمه مع انه لم يوجد اصلا وان عني به معنى آخر فلا بد من بيانه حتى يمكن النظر فيه واما قوله لا بد من اختصاص الشارع بمعجزات تدل على انه جاء بتلك الشرائع من عند الله فهذا ايضا غير لائق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين في النمط العاشر ان السبب في تمكن الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها يتمكن من تلك المعجزات وسلم ان تلك القوة قد تحصل لنفس الساحر الخبيث والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الا ان الرسول يدعو الى الخيرات والساحر يدعو الى الشرور والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا بالفرق بين النبي وغيره من غير حاجة الى هذه المعجزات وايضا فلان المعجزات انما تدل على الصدق لو ثبت انها فعل الله تعالى فما لم يثبت تصديق الله

وهذا مبني على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ينكرونه فكيف يستقيم لهم هذا الكلام وكذا القول
في زجر الخلق عن المعاصي لا يستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم في عقاب العاصي ان النفوس التي اشتد شوقها الى
الدنيا وعلائقها اذا فارقت ابدانها اشتاقت اليها مع انها لا يصل اليها فتقع في العذاب فاما لو قدرنا ان انسانا قبل انجذاب
واقبل على اموالهم ثم نسي ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب ان لا يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق
ومن رضي نفسه خالية عن الشوق علمنا ان ذلك لا يستقيم على اصول الفلاسفة واعلم ان الشيخ اورد امثال هذه الكلمات
في اثناء كلام الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بمحض مذهبهم وبخصوص معتقدهم فارادوا التشبه بالمسلمين في اطلاق هذه الالفاظ
والمحقق لا يخفى عليه ان شيئا منها لا يستقيم على اصولهم

المسئلة الخامسة

قال الشيخ العارف رحمه الله تعالى
العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق
لشيء غيره
للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب
ويكون الحق ليس هو الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه ثم ذكر ما في العبادات من المنافع مرجع هذا الى بيان ان العارف
لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم اولا انه يريد الله لله لا لغرض سواه ومن الناس من احال هذا القول وزعم ان الارادة
صفة لا تتعلق الا بالممكنات واذا قلنا العارف يريد الله تعالى فمعناه ان العارف يريد طاعته وخدمته والالتذاذ بالنظر الى وجهه
او ثوابه او الخلاص عن عقابه فيكون المراد الحقيقي هذه الاشياء لا ذات الله تعالى وايضا فالشيخ رحمه الله قرر في اول النمط السادس
ان كل مراد فلا بد وان يكون حصوله اولى لذلك المريد من عدمه ويكون المقصود تحصيل الاولى حصوله كما الاولى
على هذا الاصل ان كان مريدا لفعل الارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله تعالى لم يكن المراد الا وانما
بل الاستكمال العائد منه الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال واما المثبتون من الفلاسفة والصوفية فقد
اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله لا لشيء سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته ولهذا كان الاطلاع على الكمال
المعلوم ثمرة محبته اشد وكلما كان الحب اشد كان الاستغراق فيه والانقطاع عما سواه اتم حتى انتهى الامر في ذلك
الى ان يصير الانسان غافلا عن نفسه وعن محبته لذلك المحبوب بل لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد
الشاهد بما ... صدق هذه القضايا واذا كان كذلك فمعنى كمال الحب استغراقه بالله تعالى غير حاصل الا بحب الشيء
الشعور واذا كان فهو في هذه الحالة غافل عن كل ما سوى الله تعالى استحال ان يكون مريدا لشيء سوى الله تعالى والمحبة له
تعالى فهو حاصل لان الشعور التام بكمال الله تعالى حاصل في هذه الحالة مع ان هذا الشعور حال حصوله ما قررنا ان
حب الله تعالى قد يقطع عن كل ما عداه واما الذي احتج به المنكرون من ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والخصم العارف
ان النفس فكل ذلك هو المصادرة على المطلوب الاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا لشيء سواه فالقول انه
لا يريد الا الممكن ادعاء لعين المطلوب وانه باطل فهذا ملخص الكلام في قوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره واما قوله

١٩١

واما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية والمعارف الانسانية فهي النفس الشريفة الكاملة القدسية التي
كادت زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في ان رياضتها الفلسفية يجب ان يكون رائدة في الحكم
والكشف على رياضتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات العقلية واذا حصل المقصود
كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عائقا لكن لا بد من المحافظة على وظايف الفرائض لئلا تعود النفس الكسل
فيصير عدم الرياضة البدنية سببا لزوال الرياضة العقلية واما القسم الرابع وهو النفس الكاملة عن الصغر ... فهذه
النفس ينبغي ان تشتغل اولا بتهذيب الظاهر من الاعمال التي تشتمل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا مرنت ولانت
واستيقظت من سنة الغفلة ورقدة الجهالة تعرضت لنفحات الالهية والبوارق الربانية فاذا وافت تلك اللذة
انجذبت اليها واشتغلت بالكلية عليها
ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض
الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل
والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر
للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان
المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة
بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث

فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق وليس سلطان الشهوة

التفسير

الامور المحتاج اليها لتكون الرياضة ناجعة منها امور
غير مكتسبة ومنها امور مكتسبة والاول اصولها ان يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملائمة له اذ لو لم يكن كذلك
لم تحصل فيها الرياضة اصلا لان تاثير الرياضة ليس الا في ازالة العوائق ورفع الحجب والاستار وزوال العائق لا
يقتضي حصول المطلوب بل لا بد معه من القابل المستعد فاذا لم تكن النفس مستعدة لم تفد الرياضة سعادة اصلا لكنها
تفيد السلامة عن العلائق البدنية حتى يخف ضعفها فلا تتعذب النفس بعد المفارقة بسوقها الى البدن وانها ان
المريد اذا لم يكن عالما فلا بد له من شيخ محقق يحقق سالكه فلا يكون من المغرورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم
الحيوة الدنيا حتى يعودوا انهم يحسنون ... وانهم يحسبون ... لك واذا كان الاصل ...
فالفرع اولى ان يكون اعوج ولهذا قالوا الظل لا يعود اعوج واما المحقق فلانه لو كان متصاعدا في الطلب ولكنه زاغ عن
انجاده وانحرف عنها كما يقع لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساده حال المقتدي به اتم واما السالك
فلان الوصول لا يحصل الا بعد جذب كما قال عليه السلم جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين والاول لا يصلح
ان يقتدى به لانه مثل من وجد كنزا فصار غنيا فانه وان كان ذا مال لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينفع للمستفيد
الطالب لتعلم كيفية الاكتساب واما الثاني فهو الذي يصلح لان يقتدي به المريد لانه سلك الطريق وعرف مراحلها ومنازلها
واطلع على معاثرها ومعاطبها فامكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل والاخبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث

ولا يؤثر شيئا على عرفانه فاعلم انه يحتمل وجهين فانا قلنا الحق الاول يستحيل ان يكون مرادا لذاته كان هذا اولا لما قبله اي نعني ما قلنا الصحيح ذلك كانت هذه الفضيلة بالنسبة لقوم آخرين وبصيرة كانه قال منهم من يريد الله تعالى فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى ثم منهم قوم آخرون وهم الذين يطلبون معرفة الله تعالى ولا يؤثرون شيئا على تلك المعرفة واما قوله يعبده لانه فقط ولانه مستحق للعبادة ولا لنسبة شريفة اليه فاعلم انما الكلام في ان العارفين كلهم يعبدونه او يعلم انهم في ذلك على ثلث طبقات الطبقة الاولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشيء آخر الطبقة الثانية وهي تلي الاولى في الكمال الذين يعبدونه لذاته لا لشيء آخر وهي كونه مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهي آخر درجات الحقيقة الذين يعبدونه بسبب تشرفهم بالانتساب الى عبادته وانما اخرت هذه الطبقة عما قبلها لان المطلوب تحصيل الانتساب اليه وذلك الانتساب صفته فالمطلوب الاول لهم صفة من صفاتهم واما الاولون فمطلوب احدهم ذاته ومطلوب الآخر صفته من صفاته وسنان ما بين الدرجتين ولقد روي في الاخبار انه عليه السلام لما عرج به ووصل الى بعض المقامات الشريفة والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال بم اشرفك فقال عليه السلام اربان تنسبني الى نفسك فنزل سبحان الذي اسرى بعبده ليلا واما قوله لا لرغبة او رهبة وان كانا فيكون المرغوب فيه والمرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب فالمراد منه ان الغرض من العبادة لو كان هو الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب كان المقصود من المعبود بالذات هو الثواب والعقاب ولم يكن الله تعالى معبودا حقا في الغرض الذاتي الغرض قوله لا لرغبة او رهبة اراد من نفى به الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب والحصول التشبه اليه عرض كيف

تنافيه ذلك انه لا غرض له الا ذلك الفعل المستحيل توسط الحق مرحمه من رحمه فانه لم يطعم لذة النعيم ويستطعمها انما يعرف منه مع اللذات المختلجة فهو يحنون النهار قبل عقلها وبما يشبه القياس الى الغافلين من امثال الصبيان الى القياس الى المحنكين وانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون هم المباشرون على طيبات العصافير يحجون من اهل الحد اذا ارزون وعنها عاكفون لها عاكفين على غيرها لذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليناوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس الايثار فقد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المنتهى المخرج الناقص ومنفحرف على رضى الله في ذي البد مخرج البداي انصرف البد الازورا ان عن الشيء العدول عنه اعتلق الرجل الطعام في الشيء اي انشب فيه حولة الله اليسي اي اعطاه وطلبه طرح عصره الى الشيء اي نفع وكل من يفعل فانه القبقب البطن الذبذب الذكر سجح الخد دبه ظرفها واما المعلى فظاهر

القسم الثاني في الرياضة وفي كيفيتها احد عشر فصلا

اول درجات العارفين ما يسمونه هم الارادة

ان تتعلق النفس من الرياضة والخلط والاحوال البدنية والنفسانية اما ما يقرب عن الدنيا ويرغب في الآخرة واما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط فيه على سبيل الاجمال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى واما على سبيل التفصيل فهو ان المريد لا بد له من ترك الفضول واصلاح الضرورات اما الفضول فنحو الاستمتاع من المستطابات نحو اكل المشتهيات او جاها او صيتا او اشتغالا على الغير او اشتغالا من العلوم التي لا تكون مقربة الى الله تعالى وهذا انما صعب ترك هذه اللذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وايضا فهذه اللذات بالوقت والذي العقلية عن غير بالوقت والانقطاع عن اللذة الحاضرة المالوفة رغبة في الغائب عن المالوفة لا شك انه شديد جدا واما الضرورات فهي المحسوسات وذواقها المذوقات والاستمرار دل على ان البطنة تذهب الفطنة وتزيل الرقة وتورث القسوة في القلب ذلك عليه ايضا الاكثرة المزاولة سبب لحصول الملكات فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل يشغلها عن الالتفات الى الجانب الآخر واما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسية ولخلل اعمالها وذلك يوجب تشويش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع عن المقصود فاذا لا بد من اصلاح امر الغذاء وذلك ان يكون قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فلئلا يمنعها اشتغالها بالهضم عن التوجه الى القبلة الاصلية واما الكثير الكيفية فليتدارك بقوتها الخلل الحاصل من قلة كميتها ويجب ان يكون ابدا للاعضاء الرئيسية سد بحيث لو انه ما دامت هذه الاعضاء على حالها لم يظهر كبير خلل من ضعف سائر الاعضاء ثانيها المبصرات واعلم ان الالوان على قسمين مشرقة كالحمرة والصفرة والخضرة والصفرة الفاقعة والبياض البهي ومظلمة كالسواد والكحلية والعودية وغيرها والنظر الى الالوان المشرقة يبسط الروح ويفرح القلب وينشط النفس لان النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الالوان المظلمة يكدر الروح ويغم القلب لذلك يحب ان يكون مسكن المريد وملبسه ملونا بالالوان المناسبة لنفوط الروح ليكون النظر اليها مداركا لما يحصل من الخلل بسبب الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة ينبغي ان لا تكون بحيث تدفعه مخالطة الى التفتيش يشتغل بالمهام بذلها كالاثر ولذلك منع الاطباء من نظر المشرق بشمس لان النفوس ولمثل هذه العلة كان الاولى فيما يلي البساطة والصفاء كان اولى وهو البياض النقي ولذلك كان احب الثياب الى رسول الله صلى الله عليه البيض وعلى الاجسام المبصرة على قسمين منها ما النظر اليه يشوق صاحبه الى معرفة الله مع الامان من ثوران الشهوة اما الاول فكالنظر الى السماء والارض والجبال والبحار والمغاور فان الانسان اذا تامل فيها واعتبر دقائق حكمة الله تعالى في تركيبها حاضر بحر من المعرفة ولا شك انه يكون نفع في هذه الحالة امنا من ثوران الشهوة ومن غوائل النفس الامارة واما الثاني فكالنظر الى المراكب والمواكب والدور والقصور والولدان والغلمان فان النظر اليه يفيد معرفة الله تعالى لكن مع الامان عن غوائل النفس الامارة لا ثوران الشهوة وانبعاث الطبع عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة في تحصيلها وبعد ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب هذا السر قال تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت

١

وهو كما يعتري المستبصر بالفكر البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من ان يغمه في اغلاق العروة
الوثقى فيتحرك سره الى الله من لسان من نفح الاتصال فمادامت درجته هذه فهو مريد **النفس**
اعلم انه اي اخيه ثم نقول اذا حصل الاعتقاد في ان السعادة بالاعراض عما سوى الله والاقبال على الله سواء حصل هذا
الاعتقاد بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى الله والتوجه الى الله فما دام الشخص كذلك
يسمى مريدا او المتجرد في هذا الباب ان طالبي هذه الطريقة على اربعة اقسام احدها الذين مالوا الى العلوم الالهية واجتهدوا
في طلبها والوصول الى دقائقها بالانظار الدقيقة والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم
حب الاستكمال في ذلك على الرياضة وثانيها النفوس التي كانت اصل فطرتها وغريزتها موجهة الى ذلك الجانب من غير ان يتعلموا
او مارسوا كتبا ونظرا حتى انهم في ابتداء حياتهم منذ سن حيثهم انقطاع وميل عن المحسوسات الى الغيب ويكون ميلها في سنون الى الجد
عليهم واشتد الحزن منهم وغشيتهم من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الحسيات عن الغيب فان اثنتا
النفوس الموصوفة بالوصف جميعا اعني ان يكون اصل فطرتها جبلت على الحنين الى جناب القدس ثم اشتغلت بالشوق
بالارتياض بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها النفوس الخالية عن الوصفين الا انها الكريمة سمعت باقاويل اهل
الطريقة وان فضلها في السعادة البشرية وملاك البهجة الانسانية مرتبطا بها انها لهما واعتقدت ذلك فهذه اقسام
ارباب الطالبين هذه الطريقة [illegible] يزيد عليها او الرياضة اللائقة بكل واحد منها غير اللائقة بالاخرى ويحتاج في بيان ذلك الى معاني
فو اعنيها الكثير بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان النفحات الالهية دائمة مستمرة وان كل من يتعرض لها يصل
اليها على ما قال [illegible] ان الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المقدمة الثانية ان الناس في [illegible] انه ما قابل
البتة على ايجاد النفوس البشرية في النوع من الطرفين الغالب ايما اعد [illegible] مختلفة واذا كان ذلك [illegible] بعض
استعدادا تاما لهذا المطلوب وربما لم يكن مستعدا لها البتة ومن الطرفين طرفي الكمال والعدم اوساط مختلفة
بالقوة والضعف اذا عرفت ذلك فنقول اما القسمان الاولان اعني التي حصل الشوق لها بالعلم دون الفطرة والتي
حصل الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس للاخر فلا جرم كان لكل واحد منهما الاخر في الكسب المكتسبات
الكسب لان صاحب العلم الاولى لهم في الاكثار العزلة والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير ان يكون اما من يهديه
عن الضلال بعينه ولا يرشد فوق العلم واما صاحب الفطرة اذا لم يكن عالما احتاج الى التعلم والمرشد لئلا يخرج عن
السبيل ولا يقع في المتالف والمعاطب واما الكشف فلان صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضة كان مشاهدته ومكاشفاته
اكثر كمية واقل كيفية مما لصاحب الفطرة اما انها اكثر كمية فلان قوته النظرية تعينه عليه واما انها اقل كيفية
فلان القوة النفسانية تتوزع على تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة اكثر كان توزيع القوة الى اقسامها اكثر فكان كل واحد منها
اضعف لما عرفت ان الجزء الاكثر من القوة اقوى واذا وقفت على ذلك علمت ان الامر في جانب الفطرة بالضد من ذلك

١٩٢

فان الاغنياء ربما حصل بالنظر الى هذه الاشياء المرغوبة الى الشهوة وايضا فالاستعداد على ان النظر الى السموات والارضين
وما فيها والمكث في قلل الجبال والمواضع الخالية تورث الرقة والتفكر في امر المعاد والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا
والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اياكي ومجالسة الاغنياء واما المسموعات فهي اما الالحان المناسبة
او غيرها والاول هو السماع والاستعداد على نفعه ما كان اهلا [illegible] الى شيء ما فعند السماع يصير اكثر ميلا اليه واكثر
انقطاعا وتجردا عن غيره لاسيما اذا كانت الالحان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعرا انقطا
حول معشوقه قطره فنه من الوجد والحنين والانين ما لا يطمئن مثله في غير وقت السماع واما غير السماع فلنجتنب المريد من تعليل
الكلام ومن تقليل استماعه الا فيما يناسب غرضه اما القليل من الكلام فهو شاق على النفس وسببه ان الانسان خلق فعالا
٢٥٥ بالطبع والافعال منها ما يكون بمساعدة ولا يتكرر اولها الا بتجشم المؤونة والكلفة فيكون ذلك صادا للانسان عن مقتضى جبلته
وهو الفعال ومنها ما لا يكون كذلك والكلام من قبيل القسم الثاني فيكون الداعي باصل الفطرة موفرة عليه والصارف المذكور
باق فلا جرم كان الامتناع عنه والحالة هذه شديد العسر عند اعتبار العقل ما فيه من المضار والمفاسد فيمال ان
شعب الكلام كثيرة فلو كان النفس شعبة بغير مشغولة بما فيه من الشعب حيث لا يفرغ لسائر المهمات هذا اذا قدرنا
خلوه عن جميع الافات البدنية والنفسانية مع ان الامر بالضد منه كما روي ان الصديق رضي الله عنه كان يضع حصى
لسانه ويقول هذا الذي اوردني الموارد واما القليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على حب الكمال والطلوع على حب
المجاراة لئلا تحط مرتبته في شيء عن مرتبة غيره فاذا سمع الانسان بالغيره من حاله كمالا وصد من مطلوبه اما في الدين
او في الدنيا او قرب دواعيه على حقيقته حتى انه ربما لم يلتزم الامر فيه في ذلك الى حصول الشوق فيه الى الحصول الضد
كحوال نسبته بالزهاد في التجرد والانقطاع عن الدنيا ونسبته بالملوك والاغنياء في كثرة الحول والخدم والاشتغال
على اهل الدنيا وكل هذه الافات بسبب المشاهدة والسماع فاما اذا اسد المريد على نفسه هذين الطريقين تخلص من
اكثر هذه الافات وامكنه التوجه الى ما يسعده في الدنيا واما المشمومات فليحترز المريد عما هو نهاية العفونة والمتغيرة
وليجتهد ان يكون مسكنه في صحراء واسعة وهو البعيد عن التغير ليكون ذلك سببا لاجتناب ما يحصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة
فان الهواء اقوى الاسباب المشتملة على تغير كيفية البدن وايضا فلو استعان بشيء من الطيب كان احسن لانه يقوي الاعضاء
الرئيسة امدادا تاما ولذلك كان عليه السلام شديد الحب للطيب واما الملبوسات فمرجعها امر المنكوح ثم ان المريد ان
امكنه ان يدفع هذه الافة عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاعت المعدة شبعت هذه الشهوة
ومتى شبعت المعدة جاعت هذه الشهوة وان تعذر عليه ذلك تعين التزوج ولكن لا يجري هذه الحالة على سفاح في
لا ان بعد ان يحصل شيء من الافات التي هي اقوى من الافات الكل والكيف لكن ذهبت النفس حال فصول غلبها الصعب من
فهذه حال منع الغذاء عنها ومنها الملبوسات وحينئذ لا يراد على ما يدفع ضرر الحر والبرد وان يكون نظيفا موافقا للشرع

وبقوة الطبع على ما تشهد به الذوق السليم واما الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ هنا وحصرها في امور ثلثة
الاول تخيله ما دون الحق غرضا مستن الايثار ويعبر عليه الزهد الحقيقي اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والاخرة ضرتان
واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلانه اذا تركها بالظاهر وكان القلب متعلقا بها لم ينتفع به لان الله لا ينظر الى صوركم
بل الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم اجل لا بد وان ينتفع من المريد في هذا الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل
الا بعد الزهد الظاهري فلو منعناه عن الزهد الظاهري لا يحصل الحقيقي ايضا فانهم اتفقوا على ان الترك قطع
الاخلاص الثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل
والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته ولا بد من البحث اولا عن ظهر هذه
التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ماهيته فاعلم انه روي عن النبي عليه السلام انه قال ما من مولود يولد الا
الا يولد معه قرين من الشيطان فقيل له وانت يا رسول الله لكنك فقال وانا الا ان الله اعانني عليه فاسلم اي
اسلم الشيطان ومنهم من انكر هذه الرواية وقال الرواية الصحيحة فاسلم ومعناه ان الله اعانني عليه فاسلم
من شره وقال ان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلاء اختلفوا في امكان الرياضة فمنهم من احالها لان قوة الحس
طالبة لذاتها المحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال
انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح في غرضهم لان المقصود
من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب تابعا للامور المجردة لا ان تكون مستولية على القوة العاقلية وتستعلي
عليها فانه متى لم تكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى وجب تطلعها الى عالم المجردات القدسية واما الخيال
والوهم فهما بالطبع للمساعدة متوجهين الى المحسوسات بل كان الاستيلاء للحس والشهوة والغضب تبعاهما واصابهما بعض
للعقل فيصير مبرزا في الامور المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال في الامور
المناسبة له وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملهما في الامور المناسبة لذلك
حتى يرى في النوم الصور الملائكة وصور الجنة والنار ويسمع من الهاتف الكلمات المجيدة عن الدنيا والمرغبة
في الاخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك اعانا العقل على عمله واعانهما العقل ايضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما يعين الاخر
حتى يصلا الى المقصد الاقصى ولهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان تجذب
قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي واما اسباب
هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا ثلثة اولها العبادة المشفوعة بالفكرة اما العبادة فلان النفس في اول الرياضة قليلة
الالتفات الى الجانب الاعلى فلا بد من سبب مذكر وما ذاك الا العبادات كما تقدم تقريره واما كونها مشفوعة بالفكرة
فلانه لما كان الغرض من العبادات مذكرات المجردات وذلك مما لا يتاتى الا بالمداومة لا جرم وجب العبادة مشفوعة بالفكرة

الزهد الحقيقي لزم الدور لا بد من الزهد الظاهري

١٩٤

وانما الخائف وقد تقدم تقريره وانها نفس الكلام الواعظ من قايل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد
واعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل واما القيود الاربعة الباقية فهي كالامور الخارجية المتممة ولا بد من شرحها اما كون
القايل زكيا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القول اللساني بل القوة
النفسانية فاذا لم تقو القوة النفسانية على الاصلاح بتمامه فربما البتة فلان لا تقوى على اصلاح غيره اولى ان
اولى واما كون العبارة بليغة فيجب تفسير البلاغة وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في ضميره ولا
يتبع ذلك من قيد اخر يشبع به في مطلق هذا وسانه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفتها بالمطابقة او بالتضمن او الاعجاز
بالالتزام وقد بينا في كتاب الفصاحة ان يحصل الا من دلالة الالتزام وانصاف النفس لكونها من جوهر الملائكة مستعلية
على جميع الاجسام والاعراض مستحقرة لها غير ملتفتة اليها بل هي لا تنفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت
في عظمته ولا يروج لها شيء من مباني جلاله وكبريائه فانها هنالك تتلاشى وتضمحل كما قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب
واذا عرفت ذلك فنقول لعبة كما قال الله تعالى وعظمته فوصفه من الصفات بعبارات دالة عليها بطريق الالتزام دلالة
غير موصلة الى كنه المعنى بتمامه بل دلالة تكشفه من وجه وتبهمه من وجه اخر فالقدر الذي حصل من الادراك
يحصل اللذة والاستعظام والقدر الذي لم يصل اليه يتعاقب تلك اللذات والالام لكون الشعور بالالام والالتذاذ بها
بحسبها كالحالة الواجدة الممتزجة من اللذة والالم فيحصل هناك حالة طيبة مشتبهة بالتعذيب من حيث ع
من الاستعظام والحيرة والكلام الواقع على هذا الوجه اعلى طبقة الفصاحة ومثاله قوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء
اقلعي بالوحدانية من الفصاحة لما فيه من الترصيع في قوله ابلعي واقلعي والمطابقة في قوله يا سماء ويا ارض
لكان ذلك سببا لتلذذ الحدس السليم والذوق المستقيم شاهدان ان الروعة التي تجدها منها اكثر مما تعطي
هذا القدر ثم اذا فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه بان لفظة قيل تعلي ما لم يسم فاعله من ان المراد منه هو
سبحانه وذلك يشعر بانه سبحانه في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه
لكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعدوم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان مفصل لها حتى لو
قال الله تعالى يا ارض ابلعي ماءك لم نجد فيها كثير تلك الروعة والفخامة ولذلك قوله تعالى يا ارض ويا سماء مشعر بنفاذ
امره سبحانه وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجليلة ومن نفاذ امره فيهما كان العظمة لحد هذا مشعر بنوع
اخر من العظمة على الاجمال لا على التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل
الارض تنشف الماء لم يبق شيء من تلك الروعة واما قوله تعالى خذ العفو وامر بالمعروف واعرض عن الجاهلين وان
كان في غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق الفاضلة لكنها لكونها مساوية لاحوال النفس وللامور الانسانية لم يحصل فيها
من الروعة ما في الاية الاولى فظهر بما ذكرنا انه كيف ينبغي ان يكون الكلام البليغ حتى يكون ملائما للنفوس الفاضلة

واما كون البعد رحمة فقال صاحب الصحاح كلام رحيم اي رقيق والعجب ان يكون ذلك لئلا يفرغ الدماغ بقوته ولئلا
يشتغل النفس عن غيره لان النفس بسبب اشتغالها بالمدركات القوية وتذهل عن غيرها ثم هنا كشيء هو ان الملائم
لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجاني وقد يسر الغضب عن اوتار الملائي
على الطريقة التي تسمى نوسلك وبرده شابور واما الخوف والغم من الغضب فيقتضي الاوتار في الطريقة التي تسمى
واقول يشكل ان الانسان يختلف عند اختلاف احواله من الرضا والغضب والفرح واشك ايضا في ان غير سماع الاصوات
المختلفة يختلف حال الانسان في هذه الصفات فاذا ثبت ذلك فالمريد مقامات مختلفة ودرجات متباينة واركان في
مقام الخوف عن الله تعالى واردنا ازدياده فيه بسماعه الالحان المشجية وان اردنا نقله الى الرجا اسمعنا الالحان
المطربة وان اردنا تقويه نفسه حتى يصير يشتغل بمستولية اسمعناه الالحان المناسبة لذلك واما كون القائل على
تمام رشد فالمراد منه ظاهر والفرق بينه وبين كون القائل زكيا ان الزكا اشارة الى الزهد وهذا اشارة الى العقل
السبب الثالث من اسباب الرياضة تلطيف السر والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى تلك العالة
فانه كان في الابتدا مسبوق بالنظر الذي هو عبارة عن تحريك الحدقة الى سمت المرئي التماسا لرؤيته والسماع
مسبوق بالاصغا فكذلك الادراكات العقلية مسبوقة بتلطيف السر وتجريده عن الغفلات وتحديق القوة العاقلة
نحو المطلوب وهذه الحالة تحصلها العاقل عند النظر والفكر فانه تحديق العقل نحو المطلوب ... البته
فاذا عرفت المراد من تلطيف السر فنقول انه يعين عليه امران احدهما الفكر اللطيف اما الفكر فلانه
التحديق للعقل نحو المطالب واذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر
قد يكون سافاتنديد كما في حق المبتدئين وقد يكون سهلا كما في حق من كثرت ممارسته له وذلك هو المنتفع به
والثاني العشق العفيف فان العاشق الذي هذا شانه يكون مترصدا احوال معشوقه وفي حركاته وسكناته وخيفة
وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه الذهن الى استقرا افعاله ويضبط اقواله يحصل له بذلك ملكة
تلطيف السر ولذلك قيل لمجنون بني عامر في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال جعلني حجة على من يدعي محبته
وهذا اخر غرضنا من شرح هذا الفصل اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات
من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان اليه
ووجد عليه انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض عن ذا اي عرض للسالك التسالين الهم الحلسة الضم
ويقال العرضة خلسة ومضى البرق اي لمعها بالخفة فلم يعرض في نواحي الغيم والمعنى ان اول مراتب من منازل الارادة
ان يظهر له الانوار الالهية اللذيذة كانها البرق في سرعة اللمعان والاختفا وتلك اللوامع مسماة عند اصحاب هذه الطريقة
بالاوقات وكل وقت فانه محفوف بوجد اليه وهو في الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتاخر عنه لانه

١٩٠

لما دام كل اللذة ثم فارقها حصل فيه حنين وانين الشوق الى ما فاته ثم ان هذه اللوامع في مبدا الامر يكون قليلة فاذا امعن
في الارتياض كثرت اشارة ثم انه لتتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جانب القدس
يتذكر من امره تغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء التفسير التسريع والامعان عجب العزار العطفت
راسه وانعاج عليه انعطف والمعنى انه اذا امعن في الارتياض صار بحيث يحصل له تلك اللوامع في غير وقت الارتياض بحيث
كلما لمح شيئا انعطف منه الى جناب القدس ثم يحكى ان واحدا سمع رجلا يبيع القثا ويقول الخيار عشر بحبة فتشهق
شهقة فقال اذا كان الخيار عشر بحبة فكيف حال الاشرار اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول
هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستنفاره عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه
استفزه الخوف اي استخفه وتغير
مستوفز اي غير مطمئن والمعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى سنح له شيء من تلك الاتصالات اضطرب واما الان فانه
يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا فجاها امر عظيم اضطربت وتقلقلت بالرياضة فاذا الفت ذلك
الامر العظيم سكنت واطمانت والاستقرار يصحح هذه القضية اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له
وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويبلغ له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب
عنها انقلب حيران اسفا الخطف الاستلاب الشهاب الشعلة الساطعة من النار الاسف على ما فاته والاسف الى لهف والمعنى
ان الاتصالات كانت قبل ذلك كالامر الاجنبي عنه في حصولها بحيث يخشيه ثم انها تنقلب مالوفة بحيث يحصل بحسب مشيته
وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على ما فاته من تلك السعادة العظيمة اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر
عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر او هو ظاعن مقيم التفسير
الظعن اي سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لا يكون احواله البدنية عند العروج كهي عند الرجوع واما الان فانه يزول ذلك
التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كحال عدم غيبته فاذا رجع الى الحضور عند الخلق اشارة ولعله الى هذا الحد انما تتيسر له هذه
المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء اشارة ثم انه لتقدم هذه الرتبة فالمعنى ظاهر والمعنى فسنت اي حلتها فالحلت
مشيئته ثم انه لتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر
ويحتف حوله الغافلون التفسير قال المحققون من اصحاب الطريقة ما رايت شيئا الا ورايت الله بعده فمنهم من قال
ما رايت شيئا الا ورايت الله معه ثم ترقوا فقالوا ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله ثم ترقوا حتى قالوا ما رايت شيئا سوى الله
وهذه الاشارة العرض منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مراة
مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد
مترددا التفسير درت تدر درورا انصبت والمعنى انه يصير قلبه كالمراة المجلوة المحاذية لجناب القدس فينتقش فيه
النفوس المطهرة الى كلمه سبب تلك النقوش لوازم علته ابدا ولكنه يكون في هذه الحالة ملتفتا الى نفسه مشاهدا لما بها من تلك السعادة الكاملة

اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول

التفسير هذا المقام اخر مقامات السلوك الى الله واول مقامات الوصول التام الى الله وهو الفناء عما سوى
الله بالكلية والبقاء به كلية وهنالك يحق الوصول

القسم الثالث في احكام العارفين

تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية
على الحق خلاص

التفسير استعمال الزاهد بتحصيل ما دون الحق عن سبيل الابتلاء استغنى الحق بغير الله لان
الكرم عن الغير ... الى الغير الى اعدامه واثباته وكل ذلك التفات الى ما سوى الله تعالى ... انما
واعتداد العابد بكون النفس الامارة مطيعة للنفس المطمئنة عجز اذ لولا الحق ... المعصية الاعتداد بطاعته
واما اذا صار عارفا واصلا الى الله تعالى وان كان متبجحا بنفسه من حيث انها واصلة الى الله تعالى ... التبجح
مثال من ان الفرح بكون النفس ... القرب من الله فرح بغير الله ... المعشوق ... الاول بالذات احوال نفسه واما
الاشتغال بالحق والانقطاع عن كل ما عداه على ما هو اخر مقامات السلوك الى الله ... تنبيه

العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف

لقد وفق المصنف في هذا الفصل حين جمع في هذه الالفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم
ان السالكين الى الله تعالى لا بد ان يكلفوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها وازالة ... وذلك ...
عن قلبهم وجعل المسيل اليها ... وهو الدرجة الثانية ... وميل ... الاعراض عما سوى الله ...
ثم اذا ... الا من الله وابتغوا النظر الى جمال الله وجلاله ... الى هذه اللذات ...
وهذا هو الدرجة الثالثة ثم ... بالوقوف على ... الى ان يصير ... ما سوى الله تعالى
مستحقرا ... وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التخلية وهي في لسان الحكماء درجات الرياضات
السلبية وفي لسان محققي الصوفية درجات التخلق ... التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنية
الانسانية وذلك ان يصير الانسان ... وهذا هو مقام الجمع واما الفرق فما سوى الله
واما الجمع ففي الله ... ان النفس ما دامت مشغولة باكتساب صفات الكمال كان في الفرق لتوجهه ... متعلق نفسه
بتلك الصفات وكيفية اكتسابها وذلك ... من الاستغراق التام ويحكى ان المنصور ... حسين بن الخواص
في البادية وساله عن امره فقال اروض في مقام التوكل فقال الحسين اذا افنيت عمرك في التوكل فمتى تصل الى الله
واما الجمع التام ... الوقوف عند ... فقد تحقق ... الى نفسه ولا الى استغراقه الله
ولا الى استغراقه في الله فهو ... الكمال التام ... الى التفسير واما قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك
ورفض فاعلم ان هذه الالفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التي لخصناها واما قوله ممعن في جمع الصفات فهي

صفات الحق ... اعلم ان قوله ممعن ... العرفان ... قال العرفان مبتدئ من كذا ممعن في كذا واما جمع صفات الحق ...
واما الاسهال الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه

تنبيه من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان
كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله اثرنا
فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج
الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر

لما ادعى بما تقدم ان التبجح بزينة الذات من حيث هي الذات
وان كان بالحق ... اعاد هذا الكلام ههنا في معرض اخر وهو ان من كان مطلوبه من المعرفة المعروف حتى انه لو امكنه
تحصيل المعروف بغير توسط المعرفة لما طلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصول ووصل الى العز الحقيقي ونال النجاة
المطلق واما قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها فاعلم ان الحقيقة ... السفر سفران سفر الى الله وهو
متناه لانه عبارة عن العبور عما سوى الله واذا كان ما سوى الله متناهيا فالعبور عليه متناه وسفر في الله وهو غير
متناه لان نعوت جماله وجلاله غير متناهية ... الحضرة من بعضها الى بعض والتشبه بها كلما فيما تقدم ... السفر
الى الله تعالى ثم انه نبه ههنا على ان منازل السفر في الله ليست باقل مما تقدم واما قوله لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة
فالسبب فيه ان الالفاظ الموضوعة للمعاني المتصورة ولما لم تكن تلك الدرجات متصورة عند اهل اللغة كيف يمكنهم
وضع الاسماء لها ... ذلك لكن الانسان ... تلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني ... اذا حصلت
... ومعلوم ان الجمهور لا يتصورون تلك المراتب واذا كان كذلك استحال وصول العبارة الى تفهيم
... واذا كان ذلك فكل من احب ان يعرفها فليجتهد الى ان يصير من الواصلين ... تنبيه العارف

هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو
فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل

التفسير
رجل هش بش اي ... الجميع هم سواسية مثل ثمانية اي اشباه والمعنى ان العارف هش ابدا ... الاحوال
الفاضلة الموجبة للفرح ... واما عموم كونه هشا فلانه لا ينظر الى ما سوى الله من حيث انه هو حتى ... التفاوت بل
انما ينظر الى الكل من حيث ... والكل سواسية في ذلك فلا جرم كان متواضعا للكل ... بالكل ... من هذه
الطائفة ... هنالك ... الحديث ... عن غرضه ... الاعتقاد
... فقال ... وهذا دليل على ان ... في مقام التصوف والصعود من الخلق
الى الخالق والاخر كان في مقام الرضا والنزول من الخالق الى الخلق

تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من
الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا ما حجاب من نفسه او من حركة سره
قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش
خلق الله تعالى ببهجته

الهمس الصوت الخفي حفيف الفرس دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطائر باجترته والمعنى ان العارف
لا يحمل الاحساس بالامور الخارجية وان يحتمله اما الاول فذلك عند الذهاب الى الله تعالى لان احساسه يتغير
وان قل شي يشغله ويصده عن الغرض ولفقدانه رغبته في العرض لكونه يقربه عن كل ما يصده وينقطع واما الثاني فبعد
الوصول الى الله تعالى ثم للنفوس هناك مرتبتان المرتبة الاولى ان يكون النفس في غاية القوة متمكنة واسعة الجوانب
واسعة لها ولا يكون التفاتها الى الجانب السفلي مانعا لها عن اشتغالها بالجانب العلوي بل هذه النفوس عند الاتصال بالمبادي
العالية تقوى وتبسط ويحصل لها من القوة ما لم يكن حاصلا قبل ذلك كما ان البدن يصير عند الساهر الشديد القوى
وكل هذه النفوس تقوى عند هذه فتسع للجانبين والرتبة الثانية ان لا تسع للجانبين لكنها تغيب وضعفها الى ذلك الجانب
حصل لها من الاستغراق فيما لاجلها من الشواغل الخارجية الحاضرة ما لا مجال للرجوع والقول فيه ما اقول في الاولى

تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله
في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله

من حسن الاسلام تركه ما لا يعنيه اي لا يهمه التجسس من الشي اي البحث عنه ... لان ما سبهوا الشيطان اي استهواه
الشي اي حمله على ... من المعنى والمعنى ان العارف لا يكون له همة في البحث عن احوال الخلق ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه
بسر الله في القدر ولكن تعتريه الرحمة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف فكان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والتعنيف واذا
عظم المعروف يغار اهله فربما اغاره الغيرة منه لا الحد لقوله هذا ملك لا ينبغي لاحد من بعدي **تنبيه** العارف
شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا
ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **التفسير**
هذا الفصل يشتمل على صفات اربعة للعارف فيها الاثنان الاولان منهما اضافيان والاخران سلبيان اما الاضافيان فالاول
كونه شجاعا وكيف لا والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها اما المانع منها الخوف من القتل لكن العارف بمعزل عن تقية الموت والثاني
كونه جوادا وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها المانع عنها حب المال والعارف بمعزل عن حب الباطل اذ كل شي ما
خلا الله باطل اما السلبيان فاحدهما كونه صفاحا لان من لا ينفعل اقوى واشرف ممن ينفعل من زلة بشر والاشتغال
بالانتقام دليل الانفعال والثاني كونه نساء للاحقاد والاستغراق التام في الله تعالى يزيل عن قلبه كل ما عداه

تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر
فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما
آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغا الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره
الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد اليها في كل شي لانه مزية حظوة من العناية الاولى

٤٦١ واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف بحسب وقتين قال صاحب الصحاح رجل قشف اذا لوحته
الشمس او الفقر والترف التنعم اي النعمة ... رجل تفل اي غير متطيب عقيلة كل شي اكرمه ارادا اهم من النعمة
الخطوه والخطوة الكسر والضم الحظ والمعنى ان العارف قد يكون بحيث يستوي عنده الجيد والردي من احوال
الدنيا وذلك عندما يكون الخاطر بباله استحقار ما سوى الله وقد يكون بحيث يميل من كل شي الى الحسنة وذلك لامرين
احدهما ان الحسن عناية الله بما اثم وكما كان عناية الله نحو ان غاية الانسان محبة ان يكون ما لا حسنه هو بل من
حسنه على ذلك باخلاق الله وثانيهما ان العارف لما استانس بالكمال الحقيقي العقلي ثم رجع الى عالم الحس
كما يكون ... ذلك المعقولات ... ان يحرسا من هذا الوجه واعلم ان هذه الاحوال قد يختلف بحسب عارفين
وقد يختلف في عارف واحد بحسب وقتين **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شي فهو في
حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف
استعلو جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع اليه الا واحد بعد واحد
ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه
فليتهم نفسه فلعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له **التفسير** قال رضي الله عنه
اشمأز الرجل انقبض والمقصود ان المستاهلين لهذه الطريقة قليلون جدا فلا جرم المباحث التي يشتمل عليها هذا
الفن ضحكة للمغفل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد في قلبه نفرة عنها فليتحقق ان ذلك لنقصانه لا لنقصان
هذا الامر ونعم ما قال ارسطاطاليس حيث قال من اراد الشروع في هذه الصناعة فليستحدث لنفسه فطرة
اخرى هذا اخر الكلام في هذا النمط ويتلوه النمط العاشر في اسرار الآيات وبه يتم الكتاب ان شاء الله تعالى

في اسرار الآيات

الغرض من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق في اربعة فا آ في سبب التمكن من ترك الغذا مدة مديدة ب
في سبب التمكن من الافعال الشاقة ج في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب د في سبب التمكن من
التصرف في العناصر **المسئلة الاولى** في سبب التمكن من ترك الغذا مدة مديدة ا
اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك بقسطه عن القوت المرزوق مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر
ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة **التفسير** قال رضي الله عنه القوت المرزوق اي المنقوص
قال صاحب الصحاح ما رزاته ماله اي ما نقصته وارتزاء الشي انتقص وقوله فاسجح قال صاحب

الصحاح يقال اذا سالت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق والمعنى ان العارف لا بد وان يكون قوته منقوصا فاذا قيل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان لذلك اسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات

تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ القوة **التفسير**

قال الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قد يبقى في المرض الحاد مدة مديدة من غير تناول الغذاء واذا عقل ذلك هناك فليعقل مثله في هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا جرم لا يتفرغ لتحليل الرطوبات الاصلية كلا فما هاهنا لانه ليس هاهنا رطوبات فضلية يشتغل الحرارة بتحليلها لانا نقول تاثير الحرارة في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحلل في الجملة والحرارة محللة والحرارة الغريبة مما يعين الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية اولى بالحفظ والحرارة الغريبة اولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التي يحللها الحرارة الغريزية اولى بان يتحلل عند حصول الحرارة الغريبة معها فثبت العذر المذكور

تنبيه المستر فيان لك ان الهيئات النفسانية قد تنحدر منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تتصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات الى ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية **التفسير**

لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن في ذكر السبب على الجملة بناء على الاصول الممهدة في النمط الثالث فانه بين هناك انه ربما وقعت هيئة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا امتناع في ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى واعراضها عن العلايق الجسمانية بالكلية سببا لان نزل منها الى القوى الطبيعية هيئات مناسبة لتلك الهيئة حتى انها لا تشتغل بتحليل الاجزاء الاصلية ولا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك بل هذا اولى لان النفس هاهنا النفس قد تكمل فلا استبعاد ان تقوى عند استكمالها على حفظ المزاج الاصلي عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني

تنبيه اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي ينزع اليها اذا احتيج اليها وان لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الجذب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض لا يخلو عن تحليل

[illegible]

للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امر بين هو الانحلال مثل ما للمريض من سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث هو السكون البدني من حال حركات البدن فذلك نعم العون فالعارف اولى بالحفظ وقوة ولسن ما يحلل ذلك من ذلك يضاده الطبيعة **التفسير**

قال رضي الله عنه لما ذكر السبب الاجمالي شرع الآن في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فنقول النفس الناطقة اذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت الى تلك الموافقة او لم تحتج ثم اذا اشتد الانجذاب اشتد الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم تتفرغ لافعالها فلا جرم وقفت هذه الافعال الطبيعية في حق العارفين ومثاله ما ذكرنا من حال المريض بل الامر هاهنا اولى من ثلثة وجوه احدها انه حصل في المرض ايضا تحركات كثيرة بدنية وهي محللة وليس الامر هاهنا كذلك وكذلك يحصل هناك اعراض نفسانية مفسدة للاحوال البدنية والامر هاهنا بالضد واذا ثبت ذلك فنقول اذا راينا الحيوة والقوة والسحنة محفوظة هناك مع وجود هذه الاسباب المضعفة فلا شك في العارف محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان اولى هذا تقرير ما في الكتاب ولقائل ان يقول تاثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة في النضج والتحليل اما ان يكون بالاختيار او لا بالاختيار والاول باطل بالاضطرار ولهذا كان جوع الانسان وشبعه اختياريا والثاني يبطل ما ذكرتموه لانه اذا كان تاثير الحرارة في تحليل الرطوبات لذاتها فمتى حصلت ذاتها استحال ان لا يحصل الاثر وحينئذ لا يبقى بحث ما ذكرتموه من حديث الجذب والانجذاب فايدة ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد بينت في الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية مخالفة في النوع والماهية للحرارة الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الحرارة الغريزية يوجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس حالة مستغرقة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما يكون للبيلة البحران واذا كان ذلك محتملا لم يستبعد ان يكون استغراق نفوس اولياء الله في محبته مانعا للحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه ليس الغرض من هذه المطالب ان يقطع بصحة هذه الاسباب بل ان يبطل قطع المنكر بامتناعها وفيما ذكرناه قد حصل هذا المطلوب وبالله العصمة

المسئلة الثانية في سبب التمكن من الافعال الشاقة

اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة قال رضي الله عنه هذا الفصل غني عن الشرح

تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما فيسقط من تهاعن ذلك المنتهى حتى لا يعجز عن عشره كان مستنهضا فيه كما يعرض عند الخوف

[illegible]

او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فتضاعف منها منته حتى يستقل به كنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشا المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدا القوى واصل الرحمة

التفسير قال رضي الله عنه المنة بالضم القوة الهزة بالكسر النشاط السلاطة القهر العزة خلاف الذل ولنرجع الى المقصود فنقول نرى لكل واحد من الناس مقداراً معلوماً من القوة والقدرة ثم قد يعرض له ما يصير عنده تلك القوة ضعيفة حتى انه ربما عجز عن عشر ما قدر عليه اولاً وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض له ما يصير عنده القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة باضعاف ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك كالغضب والمنافسة والانتشا المعتدل والفرح المعتدل فاذا راينا القدر الحاصل من القوة عند الاعتدال مما يختلف حاله بالشدة والضعف لاختلاف احوال نفسانية فلا عجب ان يكون الامر في حق العارف كذلك فاذا عرضت له هزة كما يعرض عند الفرح اورثت القوة سلاطة وان غشيته عزة كما عند المنافسة افادت القوة حمية ثم يكون ذلك اعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصريح الحق ومبدا القوى واصل الرحمة حاصل الكلام انا لما راينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الاحوال النفسانية فلا استحالة في ان يكون للعارف حالة نفسانية يكون سبباً لاشتداد قوته الى حد خارق للعادة وهذا الكلام هاهنا مثل ما يقوله في اثبات القوة القدسية وهو انا راينا احوال الناس مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطاً ومنهم من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما راينا في جانب النقصان منتهياً الى من لا يفهم الشي الا قليلاً فلا يستبعد لو وصل في طرف الكمال الى من يفهم اكثر الاشيا في اسرع وقت كذلك هاهنا لما راينا القوة مختلفة بالشدة والضعف فلا نستبعد لو وصلت في طرف الزيادة الى حد خارق للعادة

المسئلة الثالثة في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب

اشارة اذا بلغك ان عارفاً حدث عن غيب فاصاب متقدماً ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسباباً معلومة قال رضي الله عنه هذا الفصل غني عن التفسير

اشارة التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلاً ما في حال المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات

التفسير الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة المغيبات في النوم ممكنة فوجب

ان يكون في اليقظة ايضاً ممكنة اما بيان المقدمة الاولى فبالتجربة والتسامع اما التجربة فهو ان يتفق للانسان ان يرى شيئاً في المنام ثم وقع اما صريح ذلك الرؤيا او تعبيره وذلك يدل على ما قلناه واما التسامع فهو ان من لم يتبين له ذلك فلا شك انه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لخلق عظيم من الموجودين في الوقت والماضين واما بيان المقدمة الثانية فهو انه لما صح ذلك في المنام لم يمكن القطع على استحالته بحال اليقظة بل لو قدرنا ان الناس لم يجربوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم عن حصول هذا المعنى حال النوم اشد من استبعادهم عنه حال اليقظة فانه لو قيل لواحد ان جمعاً من الاذكيا مع كمال عقولهم وسلامة حواسهم وذكا قرائحهم وقوة افكارهم وانظارهم اذا حالوا بكل حيلة ليحصل معرفة بعض المغيبات فيعجزون ثم ان واحداً منهم صار كالميت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك المغيب لقيل بان ذلك محال ولاحتجوا عليه بان ما عجز عنه القوي الكامل فالناقص الضعيف اولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر مراراً كثيرة حال النوم مما ازال الاستبعاد والعناد فثبت بما قررنا ان حصول معرفة المغيبات لما كان ممكناً حال النوم فبان يكون ممكناً حال اليقظة اولى واعلم انا لا نستدل بصحة احد الحالين على القطع بصحته في الحالة الاخرى بل في دفع استبعاد المنكر وحصول الراي الاخلق والاحرى

تنبيه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ثم قد نبهت ان الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستوراً الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لطائف راي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان الجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معاً

التفسير قال الشارح رضي الله عنه وارضاه

لما ذكر السبب الاجمالي شرع الآن في ذكر سببه على سبيل التفصيل لكن بيان ذلك مبني على مقدمتين احداهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات اما العقول فعالمة بها على وجه كلي واما النفوس فعلى وجه جزئي وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها هذا الفصل واعلم انا قد دللنا على ان العقول المجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه كلي لان جميع الجزئيات منتهية اليها في سلسلة الحاجة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ودللنا ايضاً على ان للفلك نفساً في قوة جسمانية وهي مدركة للجزئيات ودللنا على ان حوادث هذا العالم مستندة الى الحركات الفلكية ودللنا على ان العلة القريبة لتلك الحركات هي النفس وعرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من مجموع هذه المقدمات

كون النفس الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات وهذان الاصلان قد مر تقريرهما لكنا اعدناهما للتذكير
ثم هاهنا امر آخر وهو ان للفلك مع العقل المفارق والنفس الجسمانية شيئا ثالثا وهو النفس الناطقة يعني انه ليس بجسم ولا جسماني
في ذاته ولكن له علاقة مع الفلك وبسبب تلك العلاقة يستفيد كمالات متجددة كما ان النفس الناطقة التي لنا وان لم تكن جسما
ولا جسمانية لكن لها تعلق بابداننا ولاجل ذلك التعلق يقدر على اكتساب الكمالات العقلية وقد مر تقرير هذا المعنى في النمط
الثالث والسادس وعلى هذا التقرير فجميع الجزئيات التي تحدث في العالم معلومة المفارق والنفس الناطقة والنفس
الجسمانية ولنرجع الى التفسير اما قوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا كليا اي الجزئيات
معلومة للعقول المفارقة علما كليا واما قوله وقد نبهت ان للاجسام السماوية الى قوله في العالم العنصري فالمراد
ان للافلاك لها نفوس جسمانية ولها ادراكات جزئية وارادات جزئية صادرة عن تلك الادراكات الجزئية وانها عالمة
بجميع اللوازم الجزئية الصادرة عن حركاتها الجزئية في هذا العالم العنصري واما قوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من
النظر الى قوله زيادة معنى في ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية واحدة شرطية متصلة وتقريره ان كان ما يلوح
ضرب من النظر مستورا وهو كذا وكذا احقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى وقوله مستورا نصب على الحال
اي ان ما كان ما يلوح ضرب من النظر حال كونه مستورا ويمكن ان يكون مرفوعا صفة لقوله ضرب من النظر مستور
الا على الراسخين وهو كذا وكذا كان حسنا كذا وكذا واما قوله لنظام راي جزئي وآخر كلي فاعلم ان المراد منه بيان ما ادعاه ٤٦٥
من ان الفلك لو كانت له نفس ناطقة يحصل له زيادة معنى وذلك لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزئيات ونفس مدركة
للكليات ويكون هذه النفس متغيرة منتقلة من معقول الى معقول كانت الجزئيات الفلكية صادرة عن مجموع رايين احدهما
الراي الكلي الذي للنفس الناطقة والثاني الجزئي الذي للنفس الفلكية الجسمانية ويكون تلك الحركات حينئذ جارية مجرى
الافعال الانسانية فان الشيء يكون مبدأها التعقل ثم التخيل اشرف من التي يكون مبدأها مجرد التخيل واما قوله وجميع
ذلك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت
فالمراد ان الجزئيات التي في عالمنا هذا معلومة للعقول وللنفوس وكان ربما خطر ببال احد ان النفوس انما تدرك هذه الجزئيات
الا عند حصولها واما العقول فان علمها بهذه الجزئيات حاضر ابدا فالشيخ دفع هذا الوهم بقوله والنقشان معا يعني ان علم
هذه العقول بالجزئيات كما انه حاصل ابدا فكذا علم النفوس حاصل ابدا لانها عالمة بهذه الجزئيات وهي عالمة بذواتها ابدا فهي عالمة
بهذه الجزئيات ابدا فالعلم بها موجودان معا لا يتقدم احدهما على الآخر وانما احتاج الى ذلك لان غرضه ان يقول ان النفوس الناطقة
يمكنها الاتصال بتلك المبادي فاذا كانت المبادي عالمة بجميع هذه الجزئيات امكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى
يدرك ما سيقع قبل وقوعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب **اشارة** ولنفسك ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستبعد ان يكون بعض

الغيب ينتقش فيه من عالمه ولأزيدك استبصارا **التفسير** لما فرغ من المقدمة الاولى
شرع الآن في تقرير المقدمة الثانية وهي ان نفسنا الناطقة متمكنة من استفادة العلوم من تلك المبادي ثم بين هذه المقدمة
في هذا الفصل على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك يبينها على سبيل التفصيل فاما البيان الاجمالي فهو ان النفس الناطقة متمكنة
من الاتصال بتلك المبادي لتستفيد العلوم منها فاذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم عند ذلك الاتصال حاصلا
كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة
فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فكاد
لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل العقل آلته فانبتر دون حركته
الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس تنجذب الى جهة الحركة القوية
تتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت
الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به **التفسير**
قال رضي الله عنه الآن شرع في تفصيل الكلام في تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك
ونفوسها واعلم ان الكلام في ذلك يستدعي مقدمات فمن تلك المقدمات ما ذكره في هذا الفصل وهي ان القوى النفسانية
متجاذبة متنازعة فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا اشتغل
الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر
وايضا فان اشتغال النفس بما هي مستبدة به يمنعها من اعانة سائر القوى على افعالها فلا جرم متى احتاج البدن الى فعل قوي
صادر عن القوى الجسمانية تركت النفس الاشتغال بافعالها التي لها بالاستبداد وانجذبت الى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل
وايضا فالنفس اذا استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت ولذلك فان الانسان حال ما يكون مستغرقا
في تخيل او فكر ربما حضر عنده المبصر القوي والمسموع القوي ثم انه مع سلامة الحس لا يشعر بشيء من ذلك **تنبيه**
الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش
الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم ولتتذكر
ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيطا دائرا فاذا تمثلت
الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او لبقائها مع
المحسوس او لثباتها بعد زوال المحسوس او لوقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن **التفسير** هذه مقدمة ثانية للمطلوب
وتقريرها انا بينا ماهية الحس المشترك فيما تقدم وبينا انه يحصل فيها صور الامور التي تحس بالحواس الخمسة وان هذه المحسوسات
متى ارتسمت فيه صارت محسوسة مشاهدة وان لم توجد في الخارج ومثال ذلك انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة

الجو له دايرة واعلم ان الصور المرتسمة في الحس المشترك من الاجسام فيها اربع درجات احدها ان يصير مشاهدة في ابتدا
ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجة وثانيها ان يبقى الاحساس بها مع بقا المحسوسات في الخارج وثالثها بقا الاحساس
بها بعد زوال المحسوس الخارجي ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج البته واذا عرفت
ذلك فنقول امر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الاقسام الثلثة الاولى واما القسم الرابع فلابد فيه من دليل
اخر **اشارة** فقد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها
الى محسوس من خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن او سبب موثر في سبب باطن والحس المشترك قد
ينتقش ايضا من الصور الجايلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة **التفسير** قال رضي الله عنه
لما كان الاستدلال بالقطرة والنقطة لا يدل على احساس الحس المشترك بما لا وجود له في الخارج البته وكانت هذه المقدمة
لابد من اثباتها في المطلوب الذي نحن بصدده لا جرم اشتغل الى ذكر دلالة اخرى وتقريرها ان المرضى والممرورين يشاهدون
صورا محسوسة مع انه لا يراها غيرهم فتلك الصور اما ان تكون معدومة او موجودة ولا جايز ان تكون معدومة لان العدم نفي
محض والنفي المحض لا يكون مشاهدا فهي اذن موجودة فاما ان تكون موجودة في الخارج او لا في الخارج والاول باطل والا
لراها كل سليم الحس فهي اذن غير موجودة في الخارج فاما ان تكون موجودة في النفس الناطقة او في قوة جسمانية والاول
باطل لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات ولا يرتسم فيها صور المحسوسات فهي اذن مرتسمة في قوة جسمانية فتصير المبصرات
ومنها اما القوة الباصرة وهي باطل لان هذا الانسان ربما كان اعمى ولانه ربما شاهد ذلك بالليل ولان البصر لا يدرك
الا الموجود في الخارج فعلمنا ان في البدن قوة جسمانية غير القوة الباصرة وهي التي ادركت هذه الصور فثبت بما ذكرنا
ان الحس المشترك قد يشاهد صورا لا وجود لها في الخارج البته واذا ثبت ان هذه الصور ما وردت عليه من الخارج
وجب ان يكون ورودها عليه من الداخل وذلك اذا كان في خزانة الخيال صور مخزونة فاذا انتقلت الى الحس المشترك
صارت محسوسة او تركب القوة المتخيلة صورا فترتسم تلك الصور في الحس المشترك واعلم انه كما يجوز ان يرتسم صور المحسوسة
بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم ينتقل الى خزانة الخيال او الصور التي تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيهما
قريب من الحال بين المرايا المتقابلة ولقايل ان يقول قد بينا فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشي المبصر او المسموع ان لا يكون
موجودا في الخارج كانت السفسطة لازمة لكم حيث لا يكون لكم عنها محيص **تنبيه** ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش
شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرئه عن الخيال برا ويغصبه منه غصبا
وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل على الاعتدال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان
له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة

واذا شغل احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك
فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة **التفسير** قال رضي الله عنه وارضاه
لما تبين ان الصور المرتسمة في التخيل قد ينتقل الى الحس المشترك حتى يصير مشاهدة محسوسة وان لم يكن موجودة في الخارج كان
لقايل ان يقول لو جاز ان يكون الامر كذلك لوجب ان يصير جميع الصور المتخيلة محسوسة والا فما الفرق بين وقت ووقت وحال وحال
فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا عن هذا الامر وذلك امران وجميع احدهما عايد الى القابل الذي هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا
بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور اخرى لان اللوح اذا امتلا من بعض النقوش لم يتسع لساير النقوش فحينئذ
يمتنع ان يرتسم فيها الصور المخزونة في الخيال ولقايل ان يقول الصور اما ان تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها او لا يقبلها
فان كان الاول لم يلزم منه وان الحس المشترك للصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة لا يتسع للصور الهابطة اليه من الخيال
والمتخيلة وان كان الثاني استحال ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ مع صغره ونرجع
الى المقصود فنقول واما المانع الثاني فهو عايد الى الفاعل فان العقل او الوهم اذا استخدم القوة المفكرة وصارت المفكرة
مشغولة بخدمة احدهما لم يتفرغ الانفعال بنفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها ومتى لم يوجد تلك الصور
استحال انجذابها الى الحس المشترك فهذان المانعان اذا وجدا لم يحصل الامر المذكور واما اذا زال احدهما وبقي الاخر فربما عجز عن
الضبط وحينئذ يستولي المتخيل على الحس المشترك ويلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة **اشارة**
النوم الشاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل ايضا بما يجذب معه الى جانب
الطبيعة المستهضمة للغذا المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذابا قد دلت عليه
فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة شغلا تاما على ما نبهت عليه فكون من الصواب
الطبيعي ان يكون للنفس انجذابا ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة
واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا
فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوالا في حكم المشاهدة
التفسير قال الامام الشارح رضي الله عنه لما بين انه كيف ينبغي ان يكون
الامر حتى تكون الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر مما يعرض في النوم اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها
في المنام واعلم انه لا يشك ان النوم مانع للحواس الظاهرة عن افعالها وقد يكون ايضا مانعا للنفس عن افعالها وذلك اذا اشتغلت
النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذا اقلا انا قد دللنا على ان النفس متى اشتغلت باعمالها التي هي مستبدة بها شغلت
القوى عن الاشتغال باعمالها فلو اشتغلت النفس باعمالها التي لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لما تم الهضم ولما كا
بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب ان يكون للنفس انجذاب الى معاونة الطبيعة حال اشتغال الطبيعة بالهضم وايضا

فالنوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول انه عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما الفاعل فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة فلا تتفرغ لتدبير القوة المتخيلة فيكون القوة المتخيلة مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت وارادت من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليه من الحواس الظاهرة ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل لا محالة فلا جرم ظهرت هذه الصورة في المنام وصارت كالامور المشاهدة

اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض اجتذبت النفس كل الانجذاب الى جهته المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين

التفسير واما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور شيء واحد وهو ان النفس لاشتغالها باصلاح البدن ضعفت عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة وقويت على التشبيح فلاحت تلك الاشباح في لوح الحس المشترك

تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل عنها للجانب الآخر فضلة اكثر واذا كانت القوة كان هذا المعنى فيها في تمام اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى

التفسير المراد من هذا الفصل بيان امرين الاول ان النفس اذا كانت قوية قويت على حفظ عين ما ادركته ولم ينتقل منه الى ما يحاكيه واما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت من الشيء الى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكي الى ما يحاكيه مرة اخرى فلا يزال ينتقل من الشيء الى ما يحاكيه الى ان يصل الى امر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن ضبطها والثاني ان النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلي واستفادتها مما هناك وبالجملة فالنفس القوية تكون وافية بالجانبين اعني الجانب العقلي والجانب البدني ولا يكون التفاتها الى احد الجانبين عائقا عن الالتفات الى الجانب الآخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات اقوى.

تنبيه واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى السكون والفراغ فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش ابتعث التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس المطمئنة له

طبعا فانه من معاون النفس عند انتقال هذه السوانح اذ اقبله التخيل حالا كرجوع الشيء لعل عنها انتقش في لوح الحس المشترك

التفسير لما فرغ من بيان هذه المقدمات شرع الآن في بيان المقصود وهو بيان سبب مشاهدة هذه الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه متى تمكنت النفس عن الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت المتخيلة صورا جزئية مناسبة لتلك المعقولات فانحدرت تلك الصور الى الحس المشترك فصارت حسنة مشاهدة ومتى عرض للقوة المتخيلة ضعف ما بسبب مرض عرض لها او التحلل للروح الذي هو آلتها بسبب كثرة حركاتها وافعالها مالت هذه القوى الى الدعة والسكون فيحصل حينئذ للنفس الناطقة خلاص عن تدبيرها وسعيها وتتصل بالعالم العقلي فيحصل هناك شيء من النقوش العقلية والجلايا القدسية وعند ذلك تنتزع القوة المتخيلة الى سعيها ذلك المعنى الكلي في صورة جزئية وبسبب هذا الانزعاج امران احدهما ان هذه القوة تزول عنها الكلال والملال بسبب الاستراحة العقلية ويعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبيح والثاني ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين السببين تنزع القوة المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلي النفساني فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة

اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له كما عرض لما ينفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا صورة فيه هيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في جل احوال الزينة

التفسير وكما ان النفس تتصل عند النوم بالعقول فيعقل من هناك امورا ثم تركب المتخيلة صورا مناسبة لها ثم ينحدر تلك الصور الى الحس المشترك وقد يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة يتصل نفسه بالعقول فادركت من هناك امورا ثم ركبت المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ ايضا صورة او سماع كلام وان لم يكن شيء من ذلك موجودا في الخارج

تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت لكل منها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللمخصص اسباب جزئية لا محالة نحن لا نعينها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في استنتاج الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها [illegible] وفي تذكر الامور المنسية ومصالح اخرى فهذه القوة بجوهرها كل سانح الى هذا الانتقال [illegible] الضبط [illegible] المنتقشة فيها [illegible]

التفسير لما بين السبب في مشاهدة الصور وسماع الاصوات التي لا وجود لها في الخارج حالتي النوم واليقظة اراد ان يتكلم في انتقالها واحكامها فان منها ما يكون باطلا او بالكلية تقدم لذلك هذه المقدمة وهي ان من شان هذه القوة المتخيلة الانتقال من معنى

الى ما له تعلق ثم الى شبيهه او الى هذه وبسبب الانتقال تارة الى الشبيه واخرى الى الضد امور جزئية لا وقوف لنا عليها ثم تبين
ان الحكمة الالهية تقتضي ان يكون خلقة هذه القوة على هذا الوجه فانها لو لم يكن كذلك لما انتفعنا بها عند التفكر لان التفكر لا يتم
الا بالانتقالات من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما بينا ان هذه القوة من شانها وغريزتها هذا الانتقال فهي
لا تخلو عن هذه الانتقالات الا اذا منعها مانع من ذلك وما ذاك الا لاجل امرين احدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فانها تمنعها
عن هذه الانتقالات وتضبطها والثاني ان يكون الصورة المنتقشة فيها قوية جلية في كمالها وقوتها تمنعها عن الانتقال منها
الى غيرها ولما عرفت فيما سبق ان من شان القوى الجسمانية ان لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات
القوية **إشارة** والاثر الروحاني السانح للنفس في حال النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا
ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل
ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما
جليا ويكون النفس متلقية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك
وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير من الشاهد المضبوط الى السانح الذي سقط عنه
اليه وكذلك الى اخرى فربما اقتنصت ما اضللته من مهمك اولا وربما انقطع عنه وانما اقتنصه بضرب من التحليل والتاويل المانع من بيان
تلك المقدمة نرجع الآن الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة فالاثر الحاصل منها في النفس على اقسام
الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى معه اثر منهما البتة الثاني ان يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان
الخيال يمعن في الانتقال الثالث ان يكون قويا جدا فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا تاما ثم قال وليست هذه الاحوال
مختصة بحال النوم فقط بل هي حاصلة ايضا عند اليقظة فانك اذا انفكرت في امور فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت
عن مطلوبك الى امور اخر بحيث ينسى مهمك فيحتاج في تذكر ذلك المطلوب الى ان يحلل بالعكس وذلك التحليل قد يؤدي الى وجدان
ذلك المطلوب تارة وقد لا يؤدي اخرى **تنبيه** فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر
في حال اليقظة او النوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير
وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير **إشارة** انه قد يستعين بعض الطبائع
افعال العرض منها الحس بحيرة وتخييل الوهم فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا
وقد يوجها الوهم الى غرض بعينه فتخصص بذلك فقوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا

٢-٧

الى كاهنهم الى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه
ثم نطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه لفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل
بعض من يستنطق في هذا المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر يرجرجه او يدهشه بترقرقه
او بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما
يشغل الحس بضرب من التحيير وبما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما
اهتبال خلسة المذكور والمذكورة واكثر ما يؤثر هذا فيمن هو بطباعه الى الدهش اقرب
ولقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في
الكلام المختلط والايهام بمس الجن وكلما فيه تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم
بتلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة
يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءي شيء للبصر مكافحة
حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل
القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان
كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن السعادات
المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا
متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة
وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك
الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرباه منها وذلك من اجسم
الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه
من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل

قال الامام الشارح رضي الله عنه هذه الفصول غنية عن التفسير

المسئلة الرابعة

في كيفية خوارق العادات

تنبيه ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب
وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف
بهم او زلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان

او خضوع لبعضهم سبع او لم يتفرس عنه طيش ومثل ذلك مما لا يحق في طريق الممتنع الصريح فتوقف
فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة ربما يتأتى لي ان اقص بعضها عليك

التفسير عد في هذا الفصل امورا كثيرة في خوارق العادات ولكنها باسرها متعلقة بالتصرف في العالم العنصري وذكر ان لها اسبابا معلومة ولم يذكر شيئا البتة يتعلق بالاجرام الفلكية فان التصرف فيها بالتغيير عن مجاريها عنده محال

تذكرة وتنبيه

أليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا آخر وعلمت ان هيئة العقد منها وما يتبعها قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها لها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الناس تغير مزاج مبتدئ او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها الى هذه الاجسام لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه برا سيما وقد علمنا انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخرى تنفعل عنه انفعال بدنه ولا تستنكرن ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها

التفسير قال الامام الشارح رضي الله عنه وارضاه

بنى هذا الباب على مقدمتين احداهما ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيهما ان الهيئات النفسانية قد تكون مبادي لحدوث الحادثات في الابدان مع كون النفس مباينة لها وبين ذلك بامور ثلثة فاولها ان الانسان قد يمكنه المشي على خشبة موضوعة على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لم يتمكن من المشي عليها وما ذاك الا ان توهم السقوط يوجب السقوط وثانيها ان امزجة الناس تتغير بحسب تغير احوالهم النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض وللصحة ربما اوجب ذلك وهذا معلوم بالاخبار والاستقراء ورابعها انه ليس كل مسخن حار وان الحركة تسخن وهي غير حارة ولا كل مبرد بارد فان القوة التي في الافيون تبرد فوق تبريد الماء مع ان الافيون مركب والماء بسيط وقوة الكيفية في البسيط اقوى منها في المركب اذا ثبت ذلك فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم ويكون تلك النفوس لكلية عنصر هذا العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولا يستبعد ايضا ان يتعدى تأثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى يصير سائر النفوس لاتصالها بها على قوته مثل ذلك في البصر او ما يقرب منه واذا ثبت ان هذا المعنى محتمل في جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه اعني كسر قوى الشهوة والغضب فلا شك انها تصير حينئذ اقوى هذا حاصل هذا الفصل ولقائل ان يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها لا يفيد القطع بصحة وجود

هذه النفس التي ذكرتموها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجبا له وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما ولسائر الانفعالات النفسانية موجبة انواعا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس ناطقة تقوى على التصرف في كلية العالم العنصري لان النفس الناطقة مخالفة بالماهية لهذه القوى الاخر ولا يلزم من ثبوت حكم لشيء ثبوت حكم اقوى واجل من ذلك الحكم الاول لشيء آخر يخالف الشيء الاول فان قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس في العقل ما ينافيه قلنا فاذن يرجع حاصل ما ذكرتموه هاهنا الى انه لا دليل على صحته ولا على امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة وايضا فقد يتمشى هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتخيلات التي لاجلها تختلف حال المزاج وهي الغضب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال بكون هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجويز ان يكون للبدن المخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان من التصرف في هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون في النفوس الناطقة نفس قوي يقوى على ذلك اللهم الا اذا دلت دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية فعلمنا انه لا تعلق لاثبات هذه الاحكام التي ذكرتموها باثبات تجرد النفس وعدم تجردها البتة واصلا فقد تلخص مما ذكرنا انه لا حاصل لهذا الفصل بعد حذف الامور الخارجة وتحصيل الامور المهملة الا ان يقال ان كون الانسان موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري اما في نفسه الناطقة او في بدنه جائز لا بمعنى القطع بصحته بل بمعنى انه ليس عندنا ما يدل على امتناعه اصلا ومعلوم ان هذا القدر من الجواب لا يستدعي التطويل المذكور

اشارة

هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية بشخصها وقد يحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الزكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار

التفسير لما ذكر انه يمكن الاتيان بخوارق العادات لاختصاص نفسه بخاصية معينة ثم كان من مذهبه ان النفوس الناطقة البشرية متساوية في النوع اي هي متساوية في تمام الماهية وان كان لم يذكر في شيء من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن حجة تحقيقية وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس عن سائر النفوس بهذه القوة ليس لامر ذاتي بل لا بد وان يكون بامر عرضي ولا يمكن ان يكون ذلك الا من وجوه ثلثة احدها المزاج الاصلي وبيانه ان النوع الذي يوجد منه اشخاص كثيرة فان مشخصات تلك الاشخاص لا بد وان تكون معللة بالقوابل على ما مر بيان هذه المقدمة في النمط الرابع واذا كانت النفوس البشرية اشخاص نوع واحد كانت تشخصاتها معللة بالقوابل وقوابلها هي الابدان الموصوفة بالامزجة المختلفة فاذن تلك الامزجة علل لتشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان يكون تلك الامزجة كما تكون عللا لتشخصات تلك النفوس تكون ايضا عللا لاحوال وصفات لازمة لتلك الاشخاص واذا كان كذلك جاز ان يكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج المشخص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من اول الوجود الى آخره وثانيها ان تحصل تلك الخاصية للنفس لاجل مزاج طار غير مكتسب وثالثها ان تحصل تلك القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الابرار

إشارة والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيّراً رشيداً مزكياً لنفسه فهو ذو
معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء وتزيده تزكيته لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته
فيبلغ المبلغ الأقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث
وقد يكسر مقدار نفسه من غلوائه في هذا المعنى ولا يلحق شيئاً التفسير لما بين امكان وجود نفس
قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآن في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه الخاصية اما ان
تكون خيرة او شريرة فان كانت خيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا انضمت
الرياضة والاجتهاد الى ما لها من الخاصية قويت في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث
وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ في كمال القوة مبلغ الانبياء والاولياء إشارة
الإصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نكاية في المتعجب منه بخاصيته
وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقياً او مرسل جزء او متصل كيفية في واسطة ومن
تأمل ما اصّلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار التفسير لما تكلم في النفوس الشريرة المؤثرة في عنصر هذا
العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكد القول به وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لها الا ان الحالة النفسانية التي في نفس
المتعجب التي افادتها وصفاً في المتعجب منه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في السحر ولعل الشيخ تعرض لهذه الصورة
الضا غير حاصله لا يستدل بها على القطع على صحة المطلوب بل لا فائدة فيها الا دفع استبعاد المنكر ثم لا يبقى بعده
الا التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور البرهان او مشاهدته في العيان واما قوله وانما يستبعد هذا من يفرض ان
يكون المؤثر في الاجسام ملاقياً او مرسل جزء الى جزء فاعلم ان من الناس من انكر التأثيرات النفسانية اصلاً وقصر
الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم ان التأثير لا يحصل الا بالملاقاة ثم انهم يتكلفون في الجواب عن الاصابة بالعين اموراً
ركيكة جداً مثل ان بعضهم قال انه يخرج من قلب العائن شيء وهو يصل الى ذلك الشيء ويكون جارياً مجرى السهم ومنهم من ذكر
في جذب المغناطيس الحديد مما يقرب منه فزعم انه يخرج منه خيوط دقيقة وتعلق بالحديد فحينئذ يجذب الحديد اليه
فهذا هو المعنى بارسال الجزء واما ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت جسماً بعيداً عنها فانما سخنته لانها سخن الاقرب وكانها
تبعث كيفيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم الشيخ قال ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا
الشرط عن درجة الاعتبار يعني من تأمل ما ذكرناه في اول الباب من تأثير الوهم في السقوط وتأثير الخيال في المزاج علم فساد
هذا الشرط تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة احدها الهيئة النفسانية
المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة

احوال فلكية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول
والمعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم
الثالث التفسير قال الشارح رضي الله عنه لما بيّن ان ظهور الخوارق
يجوز ان يكون لخاصية النفس بيّن هٰهنا ان ذلك قد يكون لغير هذه العلة بل لعلة اخرى ثم جعلها على اقسام ثلاثة وذلك لان
المقتضي لهذه الخوارق اما ان يكون قوة نفسانية او جسمانية فان كانت جسمانية فاما ان يكون قوة جسمانية عنصرية او قوة جسمانية
فلكية فاما الخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية فهي المعجزات والكرامات والسحر واما الحاصلة من القوى العنصرية كجذب
المغناطيس فهي النيرنجات واما الحاصلة من النفوس الفلكية فهي المسماة بالطلسمات فهذا ما اورده هٰهنا وشرحناه ثم ادرج
الى السر المكتوم من ذكر ... في التحقيق فقد ظهر امكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة نصيحة
اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة ان تنبري منكراً لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس
الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنته بل عليك
الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك
فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان
واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة اجتماعات على غرائب
التفسير الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حقائق العلوم قد جرت عادتهم بانكار الكرامات
والمعجزات بل كل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطرودة وغرضهم من ذلك ان يتميزوا عن العامة والاغمار
في عدم الاغترار بل كل ما يقال والشيخ نبّه ما استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم وبيّن انه في انكار ما لم يعرف امتناعه
بالبرهان ليس دون الحمق في الاعتراف بما لم يعرف ثبوته بالبرهان وذلك لان الجزم بالقضية المحتملة من غير دلالة حمق سواء كان
ذلك الجزم جزماً بالاثبات او بالنفي فالعوام حمقى بالثبوت لا لدلالة وهؤلاء المتفلسفة حمقى ايضاً لجزمهم بالنفي لا لدلالة
بل الحمق الاول اقرب الى السلامة من الحمق الثاني لان الاول يوجب الانقياد للانبياء والشرائع وذلك سبب للنظام في الدنيا
والسعادة بوجه ما في الآخرة على ما مرّ تقريره في النهج التاسع واما الحمق الثاني فهو سبب الفساد والخلاعة والشر في
الدنيا والشقاوة في الاخرى فالاحمق الاول جاهل سليم والاحمق الثاني شيطان رجيم واما المحقق فان لاح له برهان في النفي
والاثبات قال به والا توقف فيه وسرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم بالصحة ولا بامتناعه واما قوله واعلم
ان في القوى العالية الفاعلة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فمعناه ظاهر خاتمة ووصية
ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات والتنبيهات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم
في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة

٦٧
٥

٦٧٨
٨

وكان صغاه مع الغاغه او كان من نحله هولاء المتفلسفه فمن محبتهم فان وجدت
من نفسك قساوة بريته واستقامة سيرته وتوقفه عما تشرع اليه الوساوس ونظره الى الحق
بعين الرضا والصدق فانه مما يشاكلك منه تجانح مفرط فاستفرس مما سلفه
لما استقبلته وعاهده ايه وما امكن لمحاوح لها المجرى فيما توتيته مجراك منا شاكك فان
ادعن هذا العلم واضعفه فالله بيني وبينك وكفى به وكيلا **التفسير** المختص بحر كل اللبن ليوجد
زبده القشر والقفيه الشي الذي يوثر به الضيف الغرض من هذا الفصل منع القاهدا الكتاب وما يجري مجراه من
العلوم النفيسة في ايدي اقوام مخصوصين فالاول الجاهل المبتذل المستخف بالعلم [illegible] ل
ومن منح الجهال علما اضاعه، والثاني البليد الذي لا يفهم فانه لا تقف [illegible] ما صار سعا جزوه
عن ربقه الشرايع وصار اشقى الاشقيا والثالث المقلدة فانهم لا يسمعون شيئا من [illegible] في غاية الذكا
لان جزمهم بما عليهم من المذاهب يعميهم ويصمهم عن الوقوف على الحق واخس الناس واردئهم [illegible] هولاء المتفلسفة
فانهم ينظرون الى اصحاب الشرايع والاديان بعين الاستخفاف مع كونهم اخس الناس درجه واولهم مرتبة واستحقاقهم
اللعن في الدنيا والعذاب في الاخرة قال مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي تجاوز الله عنه و [illegible] ايضا
اوصيك يا اخي في الدين وصاحبي في طلب اليقين ان تتعلم بهذا الشرح ما امرك الشيخ به وان لا تعدل عن قانون
قوله فانك بعد اطلاعك على ما فيه ووقوفك على حقايقه ومعانيه تعلم ان الصنعة ان سنت في المتن في واسمعه في
الشرح لكثرة ما فيهما من الحقايق الدقيقة والمباحث العميقة ونسال الله تعالى ان يجعل ما كتبنا حجة لنا لا علينا وان
ينفعنا وجميع طالبي الحق به انه خير معين وواهب العقل الى النهاية

اشبو كتاب بورادة تمام اولدي
والسلام

[illegible]

والده فريده عزيزه خانم بنت مرحوم مولانا حسن [illegible]

[illegible] سنه [illegible] كانون آخر [illegible]

[illegible] هشتم بهمن [illegible] جلال [illegible]

[illegible]